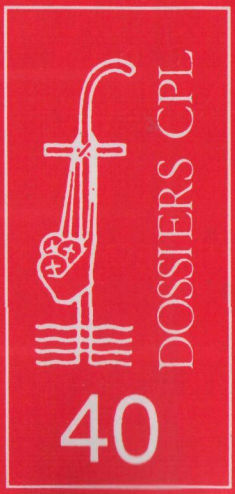
JOSE ALDAZABAL

GESTOS Y SIMBOLOS



31002 Pamplona

JOSE ALDAZABAL

GESTOS Y SIMBOLOS

DOSSIERS CPL

40

Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona
Rivadeneyra, 6,7 – 08002 Barcelona

Este libro recoge, reordenándolos, los contenidos de los Dossiers CPL números 24, 25 y 29, que a su vez provenían de artículos originariamente publicados en la revista del mismo Centro de Pastoral Litúrgica "Oración de las Horas".

Primera edición: octubre 1989

Edita: Centre de Pastoral Litúrgica
ISBN: 84-7467-164-7
D.L.: B. 35.542 - 89
Imprime: Gráficas Canuda
Pasaje Ferrer i Vidal, 10. Barcelona

INDICE

1. *Gestos y símbolos en la celebración* 9
¿Una liturgia verbalista?
El por qué de los gestos y símbolos en la celebración
Signo y símbolo
La variedad de los gestos litúrgicos
Catequesis e iniciación en los gestos clásicos

2. *Por unos signos sacramentales más expresivos* 17
Los cinco sentidos en la liturgia
Los signos centrales de cada sacramento
El baño del Bautismo
Unción-masaje que impregna y fortalece
El pan y el vino de la Eucaristía
Gestos pedagógicos, además de válidos

3. *Ojos que miran* 21
La mirada como comunicación
Los ojos de Jesús
Por una liturgia más visual
Evitar tentaciones
Aviso especial para el presidente

4. *La luz como símbolo* 27
La noche de la luz
Bautismo y Exequias, principio y fin
Las velas en la Eucaristía
Otras celebraciones
Cristo, la luz verdadera
Hijos de la Luz

5. *Pedagogía del vestido* 34
¿También los fieles revestidos?
Los vestidos de los ministros: historia
Vestidos actuales
El sentido de que los ministros se revistan
Dejar hablar a los signos

6. *Las imágenes* 42
¿Imágenes, sí o no?
Opción cristiana por la imagen visual
La fuerza comunicativa de las imágenes
Advertencias de la última reforma

7. *Los colores* 49
La importancia de los colores
Su simbolismo: lo natural y lo metafórico
En nuestra liturgia: ¿por qué y para qué los colores?
Los colores actuales de nuestra celebración
Sugerencias prácticas

8. *El fuego* 55
En nuestras celebraciones
Simbolismo natural
En la Revelación
Sugerencias prácticas

9. *El incienso* 62
El buen olor en la liturgia
El incienso viene del Oriente
Una historia titubeante
¿A quién se inciensa?
Qué quiere simbolizar el incienso

10. *La importancia de tocar* 68
"Tocar", lenguaje de los sacramentos
Los gestos de Jesús
¿Una liturgia incorpórea?
La salvación de Dios nos alcanza y nos toca
Ni absolutizar ni empobrecer

11. *Las unciones* 73
El aceite y su polivalencia
Un signo muy bíblico
El ungido y los ungidos
Las unciones de nuestra liturgia
El simbolismo de la unción en los Sacramentos
Riqueza simbólica y autenticidad del gesto

12. *El lenguaje de las manos* 81
Las manos hablan
La mano poderosa y amiga de Dios
Las manos del orante
Las manos del presidente
Manos que ofrecen
Una asamblea no maniatada

13. *La imposición de manos* 87
Su sentido en el A.T.
La imposición de manos en el N.T.
La imposición de manos en nuestros Sacramentos
Don de Dios y mediación eclesial
El gesto de los concelebrantes

14. *Recibir la comunión en la mano* **94**
La mano como trono
El cambio a la boca
Recuperación de la práctica antigua
Motivos de una preferencia
El sentido de una mano extendida que recibe
No "coger", sino "recibir"
Otras observaciones prácticas

15. *El gesto de la paz* 100
Evolución en la historia
"Daos fraternalmente la paz"
Coherencia con el conjunto
El sentido del gesto de la paz
Modo concreto de realización
Un gesto "libre", pero "necesario"

16. *El beso* 108
En la vida social y en la liturgia
El beso a los objetos: al altar
Al evangeliario
Otros objetos sagrados
El beso a las personas: el beso de paz antes de la comunión
Beso "sacramental" de acogida
Otros casos de besos personales
Un gesto humano y cristiano

17. *La cruz, signo del cristiano* 114
La elocuencia de un símbolo
La señal de la Cruz
Desde el Bautismo
En la celebración de la Eucaristía
Una vida según la cruz

18. *El agua* 120
Signo polivalente
Agua que purifica
Cristo, el Agua viva que apaga la sed
El agua, símbolo de la vida y la muerte
Por inmersión
Los recuerdos del agua bautismal
Entender el lenguaje del agua

19. *Lavar los pies* 127
Lección de caridad
Adelanto simbólico de la Pasión
¿Gesto bautismal?
Símbolo de la caridad servicial
Ministros de Jesús Siervo

El Jueves Santo, prólogo de la Pascua
Sugerencias prácticas
Valentía para el gesto

20. *Lavarse las manos* 134
¿Gesto "práctico" o "simbólico"?
La pureza interior y la ablución de las manos
La validez de un símbolo universal
Un presidente humilde
Un gesto bien hecho
No es muy importante, pero tampoco superfluo

21. *Los gestos de humildad* 140
Los golpes de pecho
Las inclinaciones
La genuflexión
Orar de rodillas
Postración
El gesto y la actitud interior

22. *La ceniza* 146
Ceniza para todos los cristianos
Buena reforma
Somos caducos y mortales
Signo de penitencia y conversión
Gesto de súplica intensa
Ceniza de resurrección
Para empezar, ceniza. Para terminar, agua.
Sugerencias prácticas

23. *El ayuno* 153
Cuándo ayunamos
¿Qué significa el ayuno en la Biblia?
Nuestro ayuno cristiano y sus valores
Ayunar con alegría

24. *Callar, escuchar* 159
Saber escuchar
Silencio ante el Misterio
La palabra brota del silencio
El silencio en nuestra celebración
Otras consecuencias prácticas
Habla, Señor, que tu siervo escucha

25. *Las campanas* 166
Campanas para la comunidad
El lenguaje de las campanas
Las campanillas
Valor simbólico de las campanas
El diálogo de dos campanarios

26. *Comer y beber* 172
Del simbolismo humano al sobrenatural
El pan
El vino
El pan y el vino
¿Admiten sustitutos?
No perder la clave de la "comida y bebida"

27. *El pan y el vino en nuestra Eucaristía* 180
Signos bien visibles
También el vino
El pan, "del día"
Pan ácimo...
... pero que en verdad parezca pan
Vino auténtico
La mezcla del pan y el vino antes de comulgar
Comulgar bajo las dos especies
Superar la costumbre en contra

28. *El agua y el vino en el cáliz* 187
Un rito presente en todas las liturgias
Desarrollo del rito
Varias direcciones simbólicas
La oración que acompaña al gesto

29. *Partir el pan* 192
Le reconocieron en la fracción del pan
Primer sentido: el Cuerpo "entregado, roto" de Cristo
Signo plástico de la unidad fraterna
Hacer bien el gesto simbólico

30. *Las posturas del cuerpo* 198
Nuestro cuerpo también reza
De pie: como pueblo sacerdotal y familia de hijos
De rodillas: penitencia y adoración
Sentados: receptividad y escucha
Ni descuido ni absolutización

31. *Caminar* 206
Caminar con otros: la procesión
Peregrinar
Un Año Litúrgico imaginativo
Los movimientos en la Eucaristía
La pedagogía del caminar en otros sacramentos
Iglesia en marcha: la vida cristiana como camino
Danza y ritmo
"Glorificad a Dios en vuestro cuerpo"

32. *En torno al Evangelio* 214
Lo proclama un ministro ordenado

Un nuevo libro: el Evangeliario
Procesión con el Evangeliario
La dignidad del ambón
Lo escuchamos de pie
Aclamaciones antes y después
El incienso
La señal de la cruz
Una proclamación digna
El beso al Evangeliario
La palabra sigue abierta y viva

33. *La postura y los gestos del presidente* 222
Una voz de presidente
El lenguaje del cuerpo
Gestos hechos con autenticidad
El respeto a la Eucaristía

34. *El edificio de la iglesia* 225
Primero las personas
El lugar donde se reúne la comunidad
Casa de Dios o casa de la comunidad
Iglesias "funcionales"
... pero expresivas en su simbolismo
Signo para los de dentro...
... y para los de fuera
Sencilla, pero bella y digna
Casa de oración y de misión

35. *Elogio de la estética* 232
Vuelta al arte
Lo bello viene de Dios y nos lleva a Dios
La estética en nuestra liturgia
La estética del lugar
Los objetos del culto
El arte de la palabra estética
El lenguaje de las flores
La sencillez y la estética
La estética al servicio de la celebración

SIGLAS

SC	**"Sacrosanctum Concilium", documento conciliar sobre Liturgia.**
IGMR	**"Institutio" general del Misal Romano.**
IGLH	**"Institutio" general de la Liturgia de las Horas.**
OLM	**Ordenación del Leccionario de la Misa**

1. GESTOS Y SIMBOLOS EN LA CELEBRACION

Estos últimos años se está haciendo un esfuerzo renovado para que la celebración litúrgica recupere en plenitud una expresión simbólica más auténtica.

¿Una liturgia verbalista?

Nuestra liturgia es tachada de verbalista, centrada en exceso en el Libro y la Palabra. Tal vez podemos llamarnos herederos del judaísmo, considerado como la "religión del libro" (¿no es sintomático el "escucha, Israel" y la prohibición de las imágenes?).

Lo racional y lo discursivo tienen gran importancia en nuestro culto, pero lo visual y la expresión corporal, bastante menos. Claro que la palabra es el primer signo que empleamos para expresar nuestras ideas, pero eso no basta para una celebración que debería afectar a todo el hombre.

La reforma conciliar ha revalorizado la Palabra, con lo que todavía ha adquirido más relieve. Pero a la vez, y seguramente sin pretenderlo, se ha empobrecido lo simbólico, el lenguaje del movimiento y de los signos. Es interesante oir las voces que se han levantado del Tercer Mundo protestando contra la excesiva simplificación de elementos simbólicos por parte de la nueva liturgia. Desde Africa, por ejemplo, el premostratense B. Luykx ha hecho ver los inconvenientes que para aquella cultura tiene

esta liturgia tan fría y esquemática, sin pausas, sin tiempos "perdidos", sin fiesta, sin movimientos ni símbolos. Y ha citado el famoso dicho de Leopoldo Senghor: "los occidentales dicen: pienso, luego existo; nosotros los africanos decimos: danzo, luego existo". La aligeración de signos superfluos era necesaria. Pero ¿no se ha ido demasiado lejos en la reducción de lo audiovisual en nuestra liturgia?

Con motivo de una reciente feria de libros en Frankfurt (otoño 1981) un ateo publicó un libro titulado más o menos: "el concilio de los libreros: la destrucción del simbolismo". Su autor, A. Lorenzer, echa en cara a los editores de libros católicos sobre liturgia que han hundido la "significatividad" de la liturgia cristiana, porque la "ingenuidad profesional-celibataria de los padres de este concilio" ha sustituido el lenguaje altamente simbólico de antes por una "información racionalizada": se ha pasado así del culto sacramental y simbólico del Misterio, a una educación más bien catequética, con la correspondiente ración de "sermonitis".

Aparte de la simplificación del ataque (y de la atribución del cambio a los editores), nos puede servir esta anécdota para darnos cuenta de la importancia que tiene en la sensibilidad cristiana el carácter simbólico de la comunicatividad en la liturgia.

Los jóvenes, por una parte, y la religiosidad popular por otra, son otros factores que mueven a un repensamiento de la dinámica interior de la liturgia; también ellos buscan una mayor expresividad de los signos y del lenguaje simbólico.

El por qué de los gestos y símbolos en la celebración

La liturgia es de por sí una celebración en que prevalece el lenguaje de los símbolos. Un lenguaje más intuitivo y afectivo, más poético y gratuito. No es sólo concepto, ni tiene como objetivo sólo dar a conocer. La liturgia es una acción, un conjunto de signos "performativos" que nos introducen en comunión con el misterio, que nos hacen experimentarlo, más que entenderlo. Es una celebración y no una doctrina o una catequesis. El lenguaje simbólico es el que nos permite entrar en contacto con lo inaccesible: el misterio de la acción de Dios y de la presencia de Cristo.

El mundo de la liturgia pertenece, no a las realidades que terminan en "—logía" (teología, por ejemplo), sino en "—urgía" (dramaturgia, liturgia): es una acción, una comunicación total, hecha de palabras, pero también de gestos, movimientos, símbolos, acción.

a) Hay una razón *antropológica* en este aprecio del signo y del símbolo. El hombre está hecho de tal manera que todo lo realiza desde su espíritu interior y desde su corporeidad: no sólo alimenta sentimientos e ideas en su interior, sino que los expresa exteriormente con palabras, ges-

tos y actitudes. Y no es que el hombre tenga sentimientos, y luego los exprese pedagógicamente, para que los demás se enteren. Sino que se puede decir que esos mismos sentimientos no son del todo humanos, ni completos, hasta que no se expresan. Hasta que la idea no se hace palabra, no es plenamente realidad humana. Y es que en el fondo el hombre no es una dualidad "cuerpo y espíritu", sino una unidad: es "cuerpo-espíritu" y desde su totalidad se expresa y realiza, con palabras y gestos.

Así, en la celebración litúrgica, la alabanza no es plenamente ni humana ni cristiana hasta que suena en la voz y el canto. El sentimiento de conversión y la respuesta del perdón no se realizan del todo si no se manifiestan en la esfera significativa: en este caso, es en la esfera de la Iglesia donde resuena el "yo me acuso" y el "yo te absuelvo": una acción sacramental, simbólica, significativa, que da realidad a lo invisible e íntimo que sucede entre Dios y el cristiano.

b) Por eso el simbolismo es una *categoría religiosa* universal.

El hombre, no sólo para su propia expresión, o para su actividad social, sino también y sobre todo para su relación con la divinidad, se sirve del lenguaje simbólico, expresando y realizando con signos y gestos corporales la comunión religiosa con el Invisible.

La dinámica de los signos religiosos funciona de muchas maneras: sacrificios, palabras, cantos, objetos sagrados, acciones, reverencias, comidas, fiestas, templos... El sábado, para los judíos, es todo un símbolo que no sólo manifiesta su recuerdo o su pertenencia al pueblo elegido, sino que lo alimenta y lo realiza efectivamente. El gesto del baño en el agua, tanto para los indios en el Ganges, para los egipcios en el Nilo, para los judíos en el Jordán o para los cristianos en el rito bautismal, es un conjunto de acciones y palabras que conforman toda una celebración simbólica: la inmersión en una nueva esfera. En nuestro caso, la incorporación a Cristo, en su nueva vida, a través de la muerte.

c) Para los cristianos el motivo fundamental de estos signos es el *teológico:* el mejor modelo de actuación simbólica lo tenemos en el mismo Cristo Jesús. En su misma Persona El es el lenguaje más expresivo de Dios, que nos quiere mostrar su Alianza, su cercanía o su perdón. Y también es Cristo el lenguaje mejor de la humanidad en su respuesta a Dios: nuestra alabanza y nuestra fe han quedado plasmadas en Cristo, Cabeza de la nueva humanidad. Por eso se le llama a Cristo "sacramento del encuentro con Dios", o como dijo Pablo en su segunda carta a los corintios: Cristo es el "sí" más claro de Dios a los hombres y el "sí" también más concreto de los hombres a Dios.

Además, Cristo utilizó continuamente el lenguaje de los gestos simbólicos en su actuación salvadora: palabras, acciones, contacto de sus manos, la incisividad de su mirar, los milagros...

Y ahora sigue haciéndolo del mismo modo, en el ámbito de este sacramento global que se llama Iglesia. Para darnos alimento y fortaleza, ha

pensado en la acción simbólica de la comida eucarística; para hacernos nacer a la nueva vida, quiere que recibamos el baño bautismal del agua; para reconciliarnos con Dios, nos invita a una celebración del perdón, con sus palabras y el gesto de la imposición de manos del ministro...

Por eso la liturgia, tanto por la carga humana como por la teología misma de la encarnación, tiene los signos y los símbolos como una realidad fundamental en su dinámica.

Claro que el lenguaje de los signos no es el único en la liturgia: la comunidad mima también los signos de la evangelización (la palabra, la catequesis, la predicación) y el lenguaje, cada vez más convincente, de su compromiso cristiano (el amor, la servicialidad, la lucha por la nueva sociedad de libertad y justicia). Pero en medio, entre el anuncio de la Palabra y su vivencia práctica, está su celebración y la comunidad cristiana utiliza más que nunca en esta liturgia el lenguaje de los signos y símbolos.

Signo y símbolo

Las celebraciones sacramentales no habría que verlas sólo desde la perspectiva de "signos", por muy eficaces que se quiera, sino de la de "símbolos" o "acciones simbólicas".

El *signo*, de por sí, apunta a una cosa exterior a sí mismo: el humo indica la existencia del fuego, y el semáforo verde nos hace saber que ya podemos pasar... El signo no "es" lo que significa, sino que nos orienta, de un modo más o menos informativo, hacia la cosa significada. Es una especie de "mensaje" que designa o representa otra realidad.

El *símbolo* es un lenguaje mucho más cargado de connotaciones. No sólo nos informa, sino que nos hace entrar ya en una dinámica propia. El mismo "es" ya de alguna manera la realidad que representa, nos introduce en un orden de cosas al que ya él mismo pertenece. La acción simbólica produce a su modo una comunicación, un acercamiento. Tiene poder de mediación, no sólo práctica o racional, sino de toda la persona humana y la realidad con la que le relaciona.

Para felicitar a una persona en su cumpleaños o en un aniversario de bodas, podríamos emplear sólo palabras. Pero normalmente recurrimos a un lenguaje simbólico: regalos, felicitaciones poéticas, un pastel con velas encendidas (ya el mismo hecho de introducir el pastel y de apagar las velas y repartir sus porciones es todo un rito), una buena comida... El gesto simbólico de dos novios que se entregan el anillo de bodas no sólo quiere "informar" del amor: es un lenguaje que vale por muchos discursos, y que seguramente contiene más realidad que las palabras y que la vida misma (difícilmente, luego, se llegará a alcanzar el grado de amor y fidelidad que ese gesto sencillo y profundo expresa).

"Símbolo", por su misma etimología (sym-ballo, re-unir, poner juntas dos partes de una misma cosa, que se hallaban separadas, a modo de

puzzle) indica una eficacia unitiva, re-cognoscitiva (no sólo cognoscitiva) de relación comunicativa. El símbolo establece una cierta identidad afectiva entre la persona y una realidad profunda que no se llega a alcanzar de otra manera. Esto es particularmente palpable en aquellos símbolos que son identificadores de una comunidad o grupo humano, tanto si es un partido político como una agrupación religiosa o cultural.

Todo esto tiene particular vigencia cuando los cristianos celebramos nuestra liturgia. El baño en agua, cuando se hace en el contexto bautismal, adquiere una densidad significativa muy grande: las palabras, las lecturas, las oraciones, la fe de los presentes, dan al gesto simbólico no sólo una expresividad intencional o pedagógica, sino que en el hecho mismo del gesto sacramental convergen con eficacia la acción de Cristo, la fe de la Iglesia y la realidad de la incorporación de un nuevo cristiano a la vida nueva del Espíritu. No es un rito mágico, que actúa de por sí, independiente del contexto. Pero tampoco es sólo un gesto nominal o meramente ilustrativo: la acción simbólica es eficaz de un modo que no es ni físico ni tampoco sólo metafórico: es, sencillamente, la eficacia que tiene el símbolo. El símbolo re-úne, concentra en sí mismo las realidades, conteniéndolas un poco a todas ellas.

Y así pasa con todos los sacramentos, y con las diversas celebraciones del año cristiano, cargado de gestos simbólicos con los que Cristo, la Iglesia y cada cristiano expresan y realizan su mutua relación de comunión.

Esos símbolos litúrgicos no sólo informan, catequéticamente, de lo que quieren representar. Sino que tienen un papel mediador, comunicante, unificador, transformador, productor... Las palabras y el gesto de la absolución llevan a su realidad el encuentro reconciliador entre Dios y el pecador. El comer y beber de la Eucaristía es el lenguaje, simbólico y eficaz, de la comunicación que Cristo nos hace de su Cuerpo y su Sangre, y de la fe con que nosotros le acogemos...

La variedad de los gestos litúrgicos

La inmensa mayoría de las acciones simbólicas con que expresamos los cristianos esta nuestra relación con Dios y con la misma comunidad, son heredados de la revelación o de la tradición más antigua de la Iglesia. Pero a su vez tanto Cristo como la Iglesia primitiva no es que inventaran estos signos, sino que los tomaron de la vida misma y del lenguaje más accesible y expresivo de la humanidad: todos entienden lo que significa y realiza el baño en agua, o la comida o bebida en común, o los beneficios de la unción-masaje con aceite... Y no es nada difícil entender el magnífico abanico de sentidos que puede tener un gesto antiguo, universal y ahora recuperado en todos los sacramentos: la imposición de manos; es un gesto que indica visualmente, sobre todo en el contexto de los sacra-

mentos, la transmisión de un poder, de una bendición, de una reconciliación...

Hay muchas clases de signos y gestos simbólicos en la liturgia:

* algunos, vinculados al *cuerpo humano*, que también "habla" y expresa las actitudes más íntimas: así, las posturas del cuerpo (de pie, de rodillas...) pueden contribuir no sólo a que se manifieste una actitud determinada (prontitud, reverencia, humildad) sino a sentirla más en profundidad; los gestos de las manos (elevadas al cielo, o golpeando el pecho, manos que aplauden...) llegan muchas veces a donde no llegan las palabras: una ovación puede suplir alguna vez a la mejor aclamación; el movimiento también tiene importancia: el caminar, el marchar en procesión hacia la comunión, una danza estilizada...;

* hay otros muchos relacionados con *cosas materiales*, de las que nos servimos para expresar lo que nuestros ojos, nuestras manos o nuestras palabras no pueden decir bien: el baño en agua, la unción con aceite, el pan y el vino, hablan por sí solos; así como otros muchos elementos utilizados a lo largo del año cristiano en la celebración: la luz, las velas, el fuego, la ceniza, el incienso, las imágenes, los vestidos y sus colores, las campanas... El lugar mismo de la celebración juega un papel importante: los edificios de la asamblea cristiana, el ambón como lugar digno y respetado de la Palabra de Dios, el altar como símbolo de Cristo y de la comida eucarística, la sede del presidente, destacada por su condición de signo visible de Cristo Cabeza...

En verdad, para que nuestras celebraciones adquieran toda su eficacia como lenguaje humano y cristiano, tendríamos que cuidar más toda esta serie de elementos simbólicos, mucho más numerosos de lo que a primera vista pudiera parecer. La liturgia tiene una serie de recursos expresivos que no aprovechamos suficientemente.

Catequesis e iniciación en los gestos clásicos

Estos Dossiers no quieren, en principio, proponer nuevos gestos simbólicos o forzar el camino de una creatividad omnímoda.

Esa —la búsqueda de nuevos símbolos— es una tarea noble, difícil, y tal vez necesaria. Que la Iglesia ha hecho a lo largo de su historia con admirable imaginación, tanto en torno al año litúrgico como a los sacramentos, tanto en la liturgia como en la religiosidad popular. Y que por tanto no es nada extraño que también en nuestra generación y sucesivas se sienta movida a realizar continuamente. Crear una simbología más adecuada a la cultura y la sensibilidad actuales, es un ideal que no se puede dar por perdido. Aunque haya que hacerlo a la vez con equilibrio y valentía, con respeto a la tradición y amor a la cultura de hoy.

Pero, repito, la finalidad de estas reflexiones quiere ser más modesta. Quiere ayudar a *entender el sentido de los símbolos que ya tenemos*, de los gestos y signos que están hoy en nuestra liturgia, y que hemos he-

redado de generaciones pasadas. Pero que siguen siendo lenguaje válido (los que se demuestra que no lo eran, ya han sido suprimidos).

Si se hacen bien, los gestos simbólicos que tenemos en la Pascua, o en la Eucaristía, o en otras celebraciones, tienen todavía una gran fuerza expresiva. El hecho de que sean "tradición" no debería crear ningún complejo de pobreza o de falta de originalidad. Todo símbolo comunitario tiene esencialmente raíces de tradición: precisamente identifica al grupo, da color a la celebración desde su misma teología y su origen desde Cristo o la Iglesia primitiva. Los símbolos no se cambian como la camisa. Son de por sí heredados.

Si los gestos que hacemos en la liturgia no "funcionan" como desearíamos, no es porque sean antiguos, sino por otras causas. Y por tanto, la intención de estas páginas es invitar a corregir esos defectos:

* hay que *iniciar* a los cristianos, jóvenes y adultos, *a esos gestos simbólicos y su lenguaje;* o sea, ayudarles a entenderlos, a realizarlos, a entrar en su dinámica; para ello habrá que dar tiempo a la catequesis, en el momento oportuno, a partir del sentido humano y también del sentido bíblico que tiene tal acción o gesto o elemento; entender en profundidad un símbolo es favorecer la propia identidad, la comunión con los valores esenciales;

* hay que *hacerlos bien;* por mucha mentalización que haya en torno a un gesto o a una acción simbólica, si los ministros los realizan de modo pobre, insignificante, mecánico, rutinario, evidentemente ese gesto simbólico no adquirirá toda la densidad y eficacia que se pretendía; una reconciliación con los símbolos pasa, sobre todo, por una reforma mental de los ministros, que toman conciencia de que los signos litúrgicos —sacramentales o no— no son automáticos, sino que llevan consigo una carga de pedagogía y expresividad humana, aunque su último fin sea la comunión interior con el misterio celebrado (cfr. SC 59). Los gestos simbólicos bien hechos no se conforman con la "validez", sino que apuntan a la expresión de la fe y del misterio de salvación que sucede. Son signos no sólo disciplinarmente suficientes, sino "expresivos" de lo que quieren significar.

Es una doble llamada, pues, que quieren poner en marcha estos Dossiers:

* una invitación a la *catequesis* de los gestos y acciones simbólicas que utilizamos en la liturgia actual;

* una urgencia para valorar en la práctica la *realización más decorosa*, clara, expresiva, de los gestos, potenciando su lenguaje.

El contenido de este libro —reorganización de los Dossiers CPL 24, 25 y 29— es fundamentalmente la serie de artículos que fueron apareciendo en la revista "Oración de las Horas", de este misme Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, a partir de enero de 1983.

Pero también había sido objeto de reflexión este campo de nuestra

liturgia en otras publicaciones: algunos capítulos del Dossier CPL 12, *Claves para la oración* (2. edición 1984), en sus títulos: el cuerpo también reza, la postura del cuerpo influye en la oración, orar con los gestos, etc.; en la revista de Madrid "Misión Joven" también han aparecido estudios como "*Los jóvenes buscan un nuevo lenguaje simbólico en la liturgia*" (marzo 1981), "*Signos y símbolos en la celebración litúrgica*" (enero 1982), etc. También de ellos he tomado ideas aquí.

2. POR UNOS SIGNOS SACRAMENTALES MAS EXPRESIVOS

Los cinco sentidos en la liturgia

No es una invitación a "poner los cinco sentidos", con atención y esmero, en la liturgia. Sino a celebrar una liturgia en la que los cinco sentidos tengan su papel.

Normalmente ponemos especial cuidado en lo referente al *oído*: la proclamación de la Palabra, los cantos, el silencio, las oraciones. Lo auditivo tiene mucha importancia y, sobre todo después de la reforma, se la damos.

Pero tendríamos que atender del mismo modo a lo *visual* de nuestra celebración, la estética del lugar, la expresividad de las posturas y gestos, la pedagogía de los objetos, imágenes y colores... También lo referente al *tacto* tiene su papel en la liturgia: el contacto con el agua bautismal, la unción, el recibir en la mano o en la boca la comunión, el imponer las manos sobre lo que se bendice o se consagra, el abrazarse o darse la mano en el gesto de la paz... El *olfato* ha tenido tradicionalmente su valor pedagógico en la ambientación de la liturgia: el perfume del incienso, el buen olor del crisma o de los óleos que se emplean en las varias unciones, así como el de las flores con que se adorna el altar o el lugar de la celebración. Y finalmente el *gusto* tiene su relieve precisamente en el sacramento central: Cristo quiso dársenos como pan para ser comido y vino para ser bebido.

En nuestra acción litúrgica entra de lleno, pues, la corporeidad, no sólo las palabras y las ideas. Naturalmente que los signos externos no son lo principal: pero tampoco se pueden descuidar. El Concilio definió la li-

turgia como "el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo": ahí está la clave fundamental y profunda. Pero en seguida añadió que en esta liturgia "los signos sensibles significan y realizan" eso mismo que el sacerdocio de Cristo quiere actualizar cada vez: la santificación del hombre y la glorificación de Dios (SC 7).

Los signos centrales de cada sacramento

En cada celebración sacramental, además de las palabras que expresan el misterio celebrado, tienen un valor educativo innegable los gestos simbólicos que realizamos. Ellos nos ayudan —si los hacemos bien— a entender mejor lo que cada sacramento significa, y a sintonizar con él.

Igual que se empobrece toda la celebración si no se entienden las palabras, también se pierde gran parte de expresividad si los gestos no son claros y comunicativos. Un obispo, al imponer las manos sobre la cabeza de los confirmandos o sobre los que se ordenan de presbíteros, si lo hace con solemnidad, con una expresiva lentitud y cercanía, hace ver a todos, por el mismo gesto ritual, el misterio que sucede en el sacramento. El gesto vale por todo un discurso catequético. Y la imposición de manos es un signo que hacemos en todos los sacramentos.

Algunos de los signos heredados de la tradición han sido suprimidos o relativizados (la sal en el Bautismo, la bofetada en la Confirmación). El criterio ha sido: los signos centrales, potenciarlos más. Los secundarios, dejarlos más libres. Menos signos, pero mejor hechos, de modo que puedan ejercer toda su fuerza pedagógica y expresiva. El misterio del sacramento es siempre difícil y profundo: pero el signo con el que lo expresamos debe ser fácilmente comprensible por el modo mismo en que lo llevamos a cabo.

El baño del Bautismo

Primer ejemplo de un signo que corre peligro de desvirtuarse, porque lo hacemos mal. El signo del Bautismo no es el agua. Con el agua se podrían hacer muchas cosas: beber, regar, limpiar... El signo humano que desde el principio fue elegido para significar lo que sucede en el Bautismo cristiano es el *baño en agua*. Sumergirse, atravesar, pasar a la otra orilla, entrar y salir.

El baño en agua —y no sólo unas gotas que tocan la cabeza— quiere indicar una purificación y renovación total, un volver a nacer a una vitalidad de signo nuevo. Si el gesto lo hacemos con autenticidad, podremos entender bastante más fácilmente la teología de Pablo sobre el Bautismo como inmersión con Cristo en la muerte y resurrección con El a la vida nueva. Por eso el Ritual del Bautismo pone como gesto originario el de la inmersión en el agua, aunque el otro —el de la infusión de agua sobre la cabeza— no lo excluya del todo. Agua limpia, agua templada, agua abundante. Y de alguna manera, una inmersión de cada bautizado en esa agua,

mientras las palabras van expresando el misterio del Baño Bautismal en Cristo.

Unción-masaje que impregna y fortalece

Otro signo sacramental que hemos estilizado hasta el extremo en nuestra práctica es el de la unción: la unción del Bautismo sobre los niños, o de la Confirmación sobre los adolescentes, o de la Unción sobre los enfermos, o de la Ordenación sobre los nuevos presbíteros. Apenas si hay algún parentesco entre el signo humano inspirador y el signo sacramental tal como lo hacemos.

El prototipo de estas unciones es toda acción que realizamos con el aceite y sus derivados —a ser posible, perfumados— sobre nuestra piel. Esta unción-masaje la usamos continuamente: como medicina, como práctica deportiva, como preservación y cuidado de la piel, como frescor y perfume... Y resulta que en el sacramento, la donación del Espíritu quiere ser expresada con esta unción. El Espíritu, al igual que el aceite sobre la piel, impregna, suaviza, cura, da fuerza, mantiene el buen olor de la vida nueva... Pero es una pedagogía que no tiene punto alguno de apoyo si el gesto es tan pobre, tímido y casi vergonzante como el que solemos hacer.

El pan y el vino de la Eucaristía

Finalmente, en nuestro sacramento central, tenemos dos signos que humanamente tienen un valor innegable: comer pan con otros y beber vino con otros. Con todo lo que estos dos gestos comportan en nuestra vida humana (alimento, solidaridad, alegría, comunión con el que nos invita, fraternidad..) han sido asumidos por Cristo para que sean el signo eficaz de su propia donación. Cristo se nos da como verdadera comida y bebida, como el Pan de la Vida y el Vino de la Nueva Aliana, como el Pan-Cuerpo entregado por los demás, como el Vino-Sangre derramado por todos.

La Iglesia de nuestros días ha vuelto a recuperar —aunque con cierta timidez— la autenticiad de estos dos signos.

El nuevo Misal ha indicado claramente que *el pan* "por su naturaleza de signo, exige que aparezca verdaderamente como alimento" (IGMR 283). Por su consistencia y color, aunque siga siendo pan sin fermentar, ácimo, el pan de la Eucaristía debería tender a ser más claramente pan. En la práctica deberíamos seguir la invitación a usar normalmente las formas grandes, porque la "fracción del pan" es uno de los signos visuales más expresivos de todo lo que la Eucaristía nos quiere comunicar: "el gesto de la fracción del pan manifestará mejor la fuerza del signo de la unidad de todos en un solo pan" (IGMR 283). Y del mismo modo la recomendación que —ya desde Pío XII— se nos hace a consagrar en cada Misa el pan que se va a recibir en la comunión: "de ordinario en cualquier celebración eucarística conságrese para la comunión de los fieles pan recientemente elaborado" (Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto, n. 13).

Respecto *al vino*, los obispos españoles ya en abril de 1971, nos decían que "esta manera de participar en la Eucaristía es recomendable y se debe promover, previa la oportuna catequesis": catequesis que se basa en que bebiendo también el Vino se participa más plena y expresivamente en la Muerte sacrificial de Cristo, así como en la alegría de la Nueva Alianza...

Gestos pedagógicos, además de válidos

Todo esto nos quiere recordar que nos hace falta atender a la pedagogía de las acciones y de los gestos en nuestra celebración. Si sólo nos preocupamos de su validez, descuidamos un valor muy propio de la liturgia: la expresividad, dignidad y claridad de los signos. Claro que "en cada una de las especies está Cristo entero". Eso ya lo sabía también El: y además del pan, nos encargó que bebiéramos el vino. Claro que unas gotas aseguran el efecto del Bautismo. Pero unas gotas no expresan lo que el Bautismo quiere realizar.

Unos signos bien hechos nos ahorran muchas palabras de catequesis. Nos ayudan a nosotros mismos y a los fieles a sintonizar con el Misterio que celebramos: con la acción que Cristo quiere realizar, cada vez, en sus creyentes.

ALTAR, AMBON, SEDE PRESIDENCIAL

Sobre el simbolismo y la utilización adecuada de estos elementos de la celebración, así como de otros muchos como el espacio penitencial, el bautismal, el de la asamblea, etc.:

P. FARNES, *El lugar de la celebración*, Dossiers CPL 14
P. FARNES, *Construir y adaptar las iglesias*, Regina 1989, 272 págs. con apéndice de ilustraciones.

3. OJOS QUE MIRAN

Los ojos juegan en la celebración litúrgica —como en la vida— un papel importante.

El cuerpo es nuestro lenguaje radical: por medio de él recibimos, comunicamos, expresamos. Por eso tienen en la liturgia tanta participación nuestros varios sentidos: oler, gustar, tocar, oír... Y también el ver y el mirar.

Hay muchos momentos y elementos de la liturgia en que entra en juego la "pedagogía visual": las imágenes, la luz de los cirios y lámparas, los gestos expresivos de las manos, los vestidos y colores...

Pero el hecho mismo de mirar, de dirigir los ojos hacia un lugar, hacia una persona o una cosa, puede tener un significado y una fuerza comunicativa que añade profundidad a nuestra celebración cristiana. Todos recordamos el sentido que para un israelita tenía el orar mirando hacia Jerusalén, para un musulmán el hacerlo dirigiendo la vista hacia la Meca, o incluso para los cristianos el que sus iglesias estuvieran "orientadas", o sea, situadas de modo que pudieran orar mirando al oriente, el lugar simbólico del Sol verdadero, Cristo Jesús.

La mirada como comunicación

La vista es uno de los modos más válidos —¿el fundamental?— de nuestra experiencia de la realidad y del acercamiento a las personas o las cosas. Los ojos son en verdad las ventanas de la persona, puerta de acceso a la intimidad, que nos permiten la "toma de posesión" del mundo que nos rodea.

Todos los sentidos nos dan acceso a la realidad. Santo Tomás formuló hace mucho tiempo el método de nuestro conocimiento: "nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos". Pero de todos ellos el más noble y activo es el de la vista.

Con la mirada nos comunicamos antes que con la voz. Por ella lo que está lejano se hace cercano, se hace nuestro, entra en nosotros. Es como nuestro aparato fotográfico para percibir imágenes y mensajes.

Y a la vez es también nuestro modo más radical de expresión. Nuestros ojos son como el espejo de nuestros sentimientos y emociones: afecto, enfado, resentimiento, indiferencia. Mirar o no mirar, mirar con interés o con frialdad, son termómetro de nuestra presencia espiritual, de nuestra atención a las personas y a los acontecimientos, o de nuestra rutina o indiferencia.

Mirada de amor o de rencor. Mirada de curiosidad o de codicia. Mirada de niño. Mirada de poeta. Y también mirada de fe y oración.

En verdad "la lámpara del cuerpo es el ojo; si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; si tu ojo está malo, todo tu cuerpo está a oscuras" (Mt 6,22-23).

Los ojos de Jesús

La fuerza de la mirada de Jesús es uno de los aspectos que más parece que impresionó a sus discípulos. Los evangelios hablan con frecuencia de cómo veía él las cosas, de cómo miraba.

Jesús miraba a la muchedumbre, se fijaba en la moneda del tributo, observaba cómo echaba su limosna en el cepillo la mujer pobre, dirigía sus ojos a los apóstoles, miraba fijamente al joven que quería seguirle ("Jesús, fijando en él la mirada, le tomó cariño y le dijo: sólo una cosa te falta..." Mc 10,21), escrutaba las intenciones de sus enemigos, les dirigía una mirada llena de enfado ("ellos callaban: y él, mirándoles con ira, apenado..." Mc 3,5), miraba a Zaqueo apreciando su buena voluntad...

Enseñó a sus discípulos a saber ver y discernir las cosas. Les urgió a que supieran ver los signos de los tiempos, observar la belleza de los lirios del campo, la libertad de los pájaros, la necesidad del prójimo malherido en el camino...

Parece como si Jesús pasara su vida viendo, mirando, observando, con una infinita capacidad de admiración y de profundidad en su mirada.

Pero sobre todo los evangelistas se acuerdan de sus ojos en los momentos de oración: "tomó los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición" (Mc 6,41), "Jesús levantó los ojos y dijo: Padre, te doy gracias" (en la resurrección de Lázaro, Jn 11,41), "levantando los ojos al cielo dio un gemido y le dijo: effata, ábrete" (en la curación del sordomudo, Mc 7,34), "alzando los ojos al cielo, dijo: Padre, ha llegado la hora" (Jn 17,1)...

Por eso no es extraño que en uno de los cantos últimamente más populares destaque la profundidad de esta mirada de Jesús como un elemento expresivo de su cercanía a nosotros y de su llamada a la vocación cristiana: "tú me has mirado a los ojos"... Pero ya antes la liturgia había añadido un dato al relato de la última cena en la acción sobre el pan eucarístico: "tomó el pan y elevando los ojos al cielo hacia ti, Padre suyo.." (plegaria eucarística primera). En la última cena los evangelistas no decían precisamente esa frase, pero sí en otras escenas, y la liturgia lo ha incorporado a su lenguaje.

Mirada de afecto. Mirada de ira. Mirada de admiración. Mirada de oración.

Por una liturgia más visual

La última reforma ha favorecido la visibilidad en toda la celebración, sobre todo con el altar cara al pueblo y la disposición del ambón y la sede presidencial.

Pero todavía habría que hacer mucho para que la comunicación visual llegara a funcionar como conviene.

Y es que también en la celebración —como en la vida social— la vista ayuda en gran medida a captar la dinámica del misterio celebrado y a sintonizar con él. Antes que con las palabras o los cantos, nos damos cuenta por medio de los ojos de lo que celebramos: vemos a la comunidad reunida, el altar, las personas de los ministros, los gestos simbólicos, el ambón con su libro, las imágenes...

La "mirada de fe" viene ayudada y sostenida por la mirada humana: dirigir los ojos hacia el altar, hacia el pan y el vino, o hacia el que está proclamando la Palabra de Dios, nos pone en situación de cercanía y atención.

Tras un evidente avance en el terreno de lo acústico, no podemos descuidar la mejora de lo óptico en nuestra liturgia: gestos bien realizados, signos abundantes y no mínimos, movimientos armónicos, espacios bien distribuidos, belleza estética en el conjunto, y sobre todo una buena iluminación. Una buena iluminación del espacio —en torno a la Palabra, primero, y luego del altar— "acerca" más los fieles a la celebración que el adelantar unos cuantos metros el altar.

El ojo también celebra. No sólo el oído o la lengua.

Lo que celebramos es siempre un misterio sagrado: Dios que nos dirige su Palabra, Cristo que nos hace la donación de su Cuerpo y su Sangre... Pero los signos con los que lo hacemos no tienen por qué ser ocultos o misteriosos, o prescindir de su expresividad también visual. La comunicación no verbal tiene una eficacia imprescindible en el conjunto de nuestra oración cristiana. Y más en este siglo en que estamos siendo educados por la cultura ambiente hacia una valoración decidida de lo visual y de la imagen.

La mirada, el poder ver lo que sucede en el altar, no es pérdida del sentido del misterio. Sino una ayuda pedagógica elemental. Miramos al lector que proclama las lecturas, al pan y el vino que el presidente nos muestra en varios momentos, a la Cruz que preside el espacio, las diversas acciones que tienen lugar en la celebración, al hermano a quien damos la paz.

Hay momentos en que es bueno cerrar los ojos y concentrarnos en nosotros mismos: los momentos de oración personal o de silencio en la liturgia. Pero otros muchos momentos el hecho de mirar puede ser una de las mejores maneras de expresar nuestra "conversión", nuestra atención a la Palabra que se nos dice o a la acción litúrgica que entre todos celebramos.

Evitar tentaciones

Claro que también en esto hay que huir de algunos peligros que se demuestran reales:

– la liturgia *no es sólo un espectáculo* en el que los presentes se contentan con ver, o con mirar lo que otros hacen: la comunidad también ora, canta, escucha, es invitada a moverse, a acudir a la comida eucarística; el hecho de cuidar lo visual significa sencillamente que la celebración en su conjunto no nos es ajena, que no estamos recluidos en nuestra interioridad, que estamos cercanos a todo lo que se hace;

el simple mirar *puede ser superficial;* es evidente que la intención es la de llegar a profundizar, a sintonizar desde dentro con lo que se celebra; a veces podemos tener los ojos abiertos y no ver o no mirar; o bien miramos y no llegamos a ver las cosas en su sentido profundo; es la visión interior de fe la que esa mirada de los ojos corporales quiere favorecer; la visión interior, contemplativa, que se convierte en auténtica experiencia vital;

— un momento histórico en que el hecho de ver o mirar adquirió excesivo protagonismo *fue en la Edad Media, a partir del siglo XIII,* cuando se potenció en la Eucaristía más el adorar que el celebrar, más el ver que el comulgar; primero se empezó a hacer la "elevación" del pan consagrado, para que los fieles lo vieran mejor —el sacerdote estaba entonces de espaldas— y más adelante también se elevó el cáliz; junto a eso se desarrolló toda una espiritualidad centrada en la visión de la Eucaristía más que en la participación sacramental en ella: una especie de "comunión visual" algo relacionada con la "comunión espiritual" que también nosotros conocimos; pero ahora, logrado por la Iglesia de nuevo el equilibrio entre las diversas dimensiones de la celebración, el peligro no es precisamente el de quedarse en la visión, sino el descuidar el lenguaje de la corporeidad total, por la primacía a veces excesiva concedida a la comunicación verbal.

Aviso especial para el presidente

El presidente tiene un papel decisivo en la celebración. Y es el ministro que más debería cuidar su comunicación visual con la comunidad.

El es el signo de Cristo, el "sacramento" que visibiliza al verdadero Sacerdote y Presidente de toda asamblea cristiana. Por tanto, entre otros muchos aspectos de su actuación, debe ver y ser visto: debe participar más que ningún otro en la celebración, estando atento, cercano.

A veces él mismo favorece con su modo de hacer el que la asamblea celebrante "vea" bien, pueda "mirar" la acción:

* muestra con gesto claro lo que en un determinado momento es el centro de la atención de todos, sobre todo el pan y el vino, ya en el ofertorio, pero sobre todo en el Relato de la consagración, en la alabanza final de la Plegaria eucarística y en el momento de la comunión;

* hace con expresividad los gestos y las acciones simbólicas: la invocación del Espíritu sobre los dones eucarísticos —con las manos extendidas—, la fracción del pan, la elevación de sus brazos en la oración...

Pero también *es él el que más "mira":* el que más atento se muestra a lo que él mismo hace o muestra, o a lo que en la dinámica de la acción sucede con importancia.

El presidente dirige su mirada hacia los lectores que leen (sobre todo cuando está de pie y otro proclama el evangelio), hacia el pan y el vino que él sostiene en su mano, hacia la comunidad a la que saluda o bendice (¿cómo se puede saludar a alguien mirando a otra parte o mientras se están pasando las hojas del libro o buscando papeles?), hacia arriba cuando dirige a Dios la oración presidencial y no necesita la ayuda del libro...

La mirada del presidente puede ser uno de los signos de su actitud interior cara a lo que se celebra y a la comunidad a la que preside: un presidente atento, presente, no distraido y ausente, no ensimismado en sus pensamientos o en sus papeles... No se trata de que se exhiba, pero tampoco de que se inhiba de lo que acontece. La suya debe ser una mirada de sintonía, de aprecio a las personas y a las acciones. Ciertamente no mirada de curiosidad o de control, o de superficial dulzarronería demagógica. Sino mirada de celebrante activo, y además de presidente de una comunidad. No está "diciendo su misa" con una actitud introvertida. Está presidiendo a una comunidad cristiana de la que forma parte y con la que celebra.

En la liturgia también pedimos a Dios que nos mire: "dirige tu mirada sobre la ofrenda de la Iglesia" (Plegaria Eucarística tercera). Casi todas las veces que aparece el verbo "mirar" (respicere) en las oraciones del Misal es una súplica para que Dios nos mire, con todo lo que eso significa de cercanía y gracia.

Pero somos nosotros los que más necesitamos potenciar el lenguaje de los ojos y la pedagogía de la mirada para seguir con atención y entrar en profundidad en lo que celebramos. Es una actitud espiritual semejante a la que nos hace decir el Salmo: "como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de sus señores, así están nuestros ojos en el Señor Dios nuestro esperando su misericordia" (Ps 122). Sólo que nosotros lo hacemos con la alegría y la santa libertad de los que se sienten hijos en la familia de Dios.

4. LA LUZ COMO SIMBOLO

Durante la Cincuentena Pascual encendemos en todas las celebraciones el Cirio Pascual. Y en otros muchos momentos damos un lugar expresivo al simbolismo de la luz.

En la civilización de la luz artificial ¿sigue teniendo sentido la luz de unas velas o unas lámparas?

Si fuera sólo por una finalidad utilitaria, posiblemente no. Pero evidentemente la luz en la liturgia tiene una eficacia pedagógica distinta: el simbolismo expresivo de algo o de alguien que consideramos importante en nuestra celebración.

Como, por otra parte, sucede con frecuencia en nuestra vida. ¿Por qué adornamos con unos candelabros, más o menos bonitos, una mesa festiva de bodas, si ya en la habitación hay luz abundante? ¿No podrían en Lourdes iluminar la gran plaza con potentes focos? Sí, pero entonces se perdería el hermoso simbolismo de la procesión de antorchas...

La noche de la luz

En nuestro Año Litúrgico hay una celebración cuyo comienzo es en verdad un juego simbólico de la luz: la Vigilia Pascual:

— el pueblo, congregado en la oscuridad, ve cómo nace un nuevo fuego (esta noche todo es nuevo) y de él se enciende el Cirio Pascual, símbolo de Cristo,

— y tras El marcha la comunidad ("el que me sigue no andará en tinieblas") cantando por tres veces un grito de júbilo: "Luz de Cristo", "Lu-

men Christi", o bien el canto antiquísimo en que las comunidades cristianas expresaron su fe en Cristo: "Oh Luz gozosa...",
— y cada vez se van encendiendo más cirios pequeños: los cristianos quedan contagiados de la Luz de Cristo, personalizando el simbolismo, a la vez que la iglesia se ilumina con más luces (aunque es mejor no encender todos los focos en este momento: la plenitud de iluminación gozosa podría subrayar pedagógicamente el momento en que se pasará de las lecturas del A.T. a las del N.T.)...
— el cantor del Pregón Pascual entona a continuación las alabanzas de la feliz noche, iluminada por la Luz de Cristo.

No necesita muchas explicaciones en esta Vigilia el simbolismo de la luz. Es evidente su intención, que no se queda sólo en una "información", sino que contagia y engloba a los creyentes, comunicándoles con su fuerza expresiva el entusiasmo del misterio celebrado: "la noche iluminada... ahuyenta los pecados, lava las culpas, devuelve la alegría a los tristes..."

Si se hace bien, es magnífica la eficacia de toda la sucesión de signos: la oscuridad de la noche (y no las últimas horas de la tarde), el fuego, el Cirio hermoso y nuevo, la procesión, la progresiva comunicación de la luz a cada participante, la iluminación de la iglesia, el pregón...

La Iglesia, como esposa llena de gozo, sale al encuentro de su Esposo en esta noche, como una comunidad de "vírgenes prudentes", con la lámpara encendida, después de la larga espera de la Cuaresma...

Es interesante que en la alabanza del Pregón también se incluye la cera, la materia prima del Cirio. Todo él se convierte así en el simbolismo de Cristo, en su humanidad y divinidad, que nos comunica con su Resurrección la luz y el calor de su Nueva Vida.

El Cirio tiene grabadas un "*alfa*" (A) y una "*omega*" (O), la primera y la última letras del alfabeto griego, expresando que Cristo es el principio y el fin de todo, el que abarca todo el tiempo. *El año* también queda marcado en este Cirio, para indicar que la Pascua es siempre nueva, siempre eficaz: es en este año cuando Cristo nos quiere hacer partícipes de toda la fuerza salvadora de su Misterio Pascual. Y también hay un último detalle: *la Cruz* grabada en el Cirio. El Misterio Pascual supone un doble momento: el paso a través de la Muerte hacia la Vida.

Este Cirio iluminará desde esta noche todas las celebraciones de la comunidad cristiana, también las de la Liturgia de las Horas, durante *la Cincuentena*. No sólo hasta el día de la Ascensión, como se hacía antes, porque sería dar un tono "historizante" a nuestra fe en la presencia de Jesús, que en efecto se ocultó visiblemente en la Ascensión. Sino hasta la tarde de Pentecostés, cuando se completan esas siete semanas, el Tiempo Pascual, que celebramos como un gran día de fiesta: así subrayamos el tono "mistérico" de esa Presencia del Señor Glorioso en medio de nosotros.

No es el único momento, a lo largo del *Año Cristiano*, en que la luz

aparece como una categoría simbólica para expresar y celebrar el Misterio de Cristo: la fiesta de Navidad y la de la Epifanía cantan la Aparición de Cristo Mesías bajo esta imagen de la Luz. También la Presentación del Señor en el Templo, el 2 de febrero, la popular fiesta de la Candelaria, tiene en las velas iluminadas un simbolismo evidente, el último eco de la Navidad, con clara alusión a las palabras proféticas del anciano Simeón, que afirmó que ese Niño iba a ser "luz para alumbrar a las naciones".

Bautismo y Exequias, principio y fin

Los ecos de la Pascua, con el simbolismo de su Cirio, alcanzan también a dos celebraciones sacramentales muy significativas.
En el *Bautismo* encendemos el Cirio Pascual como recuerdo gráfico de que al ser bautizados participamos en la Pascua del Señor. ¿No es este Sacramento, según Pablo, la inmersión con Cristo en su Muerte y Resurrección?

De este Cirio, símbolo de la Luz y de la Vida de Cristo, se encienden para los varios bautizados unos cirios pequeños, a ser posible nuevos, aportados por la propia familia, y que luego se pueden conservar como recordatorio de lo que ha sido el Bautismo. Las palabras del ministro dicen claramente la intención del gesto: "a vosotros, padres y padrinos, se os confía acrecentar esta luz. Que vuestros hijos, iluminados por Cristo, caminen siempre como hijos de la luz".

Aunque el signo central del Bautismo es la inmersión en el agua, el simbolismo de la luz añade expresividad al misterio que se realiza: la vida nueva que el Espíritu dio a Cristo en la Resurrección (el Cirio) es comunicada ahora a cada uno de los bautizados (el cirio personal). No en vano, en los primeros siglos se hablaba del Bautismo como de la "Iluminación".

También en las *Exequias* se enciende el Cirio Pascual. Es un rito que puede dar un tono pascual a este momento culminante de la vida cristiana. Esta persona que empezó su camino a la luz de Cristo Glorioso lo acaba ahora a la misma luz. El Bautismo le incorporó a la Pascua y la muerte le ha introducido definitivamente en la Luz sin fin.

En ambas ocasiones es interesante que el Cirio no esté ya encendido cuando se reúne la comunidad, sino que sea como el primer rito de entrada, hecho con significatividad.

Las velas en la Eucaristía

Cuando celebramos la Eucaristía colocamos *en el altar*, o cerca de él, dos o más velas encendidas: una costumbre que parece empezó hacia el siglo XI y que pronto se generalizó. Tal vez se deriva de otra más antigua: acompañar la entrada del obispo o del presidente de la celebración, en la procesión inicial, con candeleros encendidos como signo de respeto.

También ahora, si hay esta procesión, se pueden llevar los ciriales durante la misma, para dejarlos sobre el altar o en un lugar cercano.

Su significado lo indica la introducción al Misal: "como expresión de veneración o de celebración festiva" (IGMR 269). Como en una mesa en que se celebra algo festivo y solemne, estas velas, además de su evidente tono de ornato estético, pueden recordarnos a todos el misterio profundo que está sucediendo entre Cristo, presente realmente entre nosotros desde el principio, y una comunidad que cree en El y le acoge con atención y amor.

Conviene que sean candeleros sencillos y hermosos, no demasiado altos, que "no impidan a los fieles ver fácilmente lo que sobre el altar se hace o se coloca" (IGMR 269), y con un número proporcional a la festividad del día: si cada día ponemos dos, los domingos podríamos muy bien aumentar el número, y más todavía en las grandes solemnidades. Y estos candeleros es mejor que estén encendidos desde el principio de la celebración, porque tanto la fiesta como la fe en la presencia de Cristo no solo se concentran en la parte propiamente eucarística, sino ya desde la Palabra y la reunión de la misma comunidad con el presidente.

También para el *evangelio*, si hay una procesión, juegan estos candeleros encendidos un papel interesante. Entre otros signos de respetuosa atención hacia la Palabra de Cristo (ponerse de pie, incensar el libro, hacer la señal de la Cruz, besar el libro, cantar una aclamación...), esas luces portadas por los acólitos han tenido tradicionalmente su pequeña expresividad, que en algunos días más festivos no está mal que pongamos por obra.

Luego, después de la celebración, la lámpara encendida *ante el Sagrario* —otra vez la luz— nos recordará que Cristo sigue estando ahí, como Pan disponible para nosotros. A la vez nos invitará a una oración adorante ante el Señor Resucitado. Si los judíos, ya en el A.T., expresaban su fe en Yahvé alimentando continuamente una llama de aceite en su presencia, y sobre todo con el candelero de siete brazos (Ex 25,31 y 27,20), cuánto más nosotros, los que hemos recibido de Cristo el don inefable de su presencia sacramental eucarística.

Naturalmente, también en las celebraciones de adoración, las Exposiciones de la Eucaristía, se encienden las correspondientes velas: por cierto que el Ritual del Culto (n. 85) dice que el mismo número que las que solemos utilizar para la Misa (aunque la traducción castellana dice: "cuatro o seis de los usuales en la Misa", el latín decía: "quot scilicet in Missa habentur", tantos como en la Misa).

Otras celebraciones

Un simbolismo tan universal y transparente como el de la luz no puede faltar prácticamente en ninguna celebración.

En la *Liturgia de las Horas*, ante todo, tiene un puesto "teológico":

la luz es el elemento que, junto con la alabanza, se convierte en el contenido más notorio de Laudes y Vísperas. El sucederse del día y la noche, de la salida y el ocaso del sol, se vuelven símbolo del otro Sol, Cristo Jesús, y de la vida según la luz, en lucha contra la oscuridad del pecado. Ideas que tanto los himnos como las oraciones de estas Horas van repitiendo con diversos matices (cfr. IGLH 38-39).

Pero además, sobre todo en los primeros siglos, hubo un rito simpático y significativo en la hora de las Vísperas, que tenía a la luz como centro: el *Lucernario*. Al caer de la tarde las comunidades cristianas empezaban su oración de Vísperas encendiendo ritualmente las lámparas: un gesto que pudo ser debido a la necesidad práctica, pero que muy pronto adquirió un sentido simbólico. La comunidad, a la vez que encendía y "ofrecía" las lámparas o velas, daba gracias a Dios por la luz indeficiente que nos ha dado en Cristo Jesús: "te bendecimos, Señor, por tu Hijo Jesucristo, por quien nos has iluminado manifestándonos tu luz incorruptible" (Hipólito, Trad. Apostol. cc. 25-26). En la liturgia hispánica antigua este rito del Lucernario empezaba con el significativo saludo: "En el nombre de Nuestro Señor Jesús, luz con paz (lumen cum pace)".

Hoy, prácticamente, conservamos este Lucernario sólo en la Vigilia Pascual, al inicio de la gran celebración.

Tampoco conservamos ahora algunas de las celebraciones antiguas en que la luz jugaba papel especial: así, por ejemplo las *profesiones religiosas* en que la entrega de cirios encendidos quería expresar la entrega de la propia vida al Señor, tal como se practicaba en ciertas órdenes religiosas. Con ocasión de la fiesta de la Presentación del Señor, en Roma se ha celebrado los últimos años, sobre todo desde Pablo VI, una ofrenda simbólica de religiosas y religiosos bajo la forma de cirios encendidos.

Habría que recordar otro de los ritos desaparecidos: el oficio de "*Tinieblas*", en Semana Santa, en que se iban apagando sucesivamente las quince velas del candelero en forma de triángulo, reservando la última para representar a Cristo.

Cristo, la luz verdadera

¿Cuál es el simbolismo de la luz en la liturgia?

a) En la Biblia es a *Dios* a quien radicalmente se aplica el lenguaje relativo a la luz. Dios "habita en una luz inaccesible" (1 Tim 6,16), "Dios es Luz, en El no hay tiniebla alguna" (1 Jn 1,5). O, como dice poéticamente el Salmista, "Dios mío, qué grande eres, vestido de esplendor y majestad, arropado de luz como de un manto" (Ps 104,2). ¿Cómo expresar lo que es Dios —verdad, vida, amor...— si no es recurriendo a este simbolismo tan profundo y sencillo a la vez, sutil y expresivo, de la luz? No es nada extraño que las Plegarias Eucarísticas, como la 4a. del Misal, alaben a Dios afirmando de El que es "Luz sobre toda luz" y que creó todas las cosas "para alegrar su multitud con la claridad de tu gloria".

b) Pero cuando hablamos de la luz en liturgia, o cuando la hacemos entrar en el juego de los símbolos, es a *Cristo* sobre todo a quien nos referimos.

Es una de las imágenes preferidas en el Evangelio: "la Palabra era la Luz verdadera que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9): pero el mundo no le recibió y prefirió la tiniebla; "yo soy la Luz del mundo: el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn 8,12): palabras que proclamó Jesús precisamente en la fiesta de las Tiendas, la fiesta de las luces en el Templo de Jerusalén. Ya el anciano Simeón, en la Presentación de Jesús, había pronunciado las proféticas palabras: "Luz para iluminar a las naciones" (Lc 2,32).

Si la primera página de la Biblia (Gen 1,3) se abría con la luz creada por Dios, como comienzo de toda vida, la última (Apoc 21,23ss) nos dirá que la nueva Ciudad, la Jerusalén del cielo, no necesitará ya de la luz del sol ni de la luna, "porque la ilumina la gloria de Dios y su lámpara es el Cordero... allí no habrá noche".

No es extraño que la celebración litúrgica cristiana, en su "gramática simbólica", acepte este filón de la luz para sus fiestas de Navidad y de Pascua, principalmente. O que el Credo afirme que Cristo es "Luz de Luz"...

Hijos de la Luz

c) Pero además de esta dirección más "vertical" del simbolismo de la luz, en nuestras celebraciones se apunta muchas veces a *la vida del cristiano*, a sus actitudes existenciales, tanto humanas como de fe:

— la luz, en el lenguaje universal, es un símbolo espontáneo de la *vida* ("dar a luz", "ver la luz por vez primera", son expresiones íntimamente ligadas al nacimiento), de la *verdad* ("caminar a oscuras" es siempre sinónimo de ignorancia y confusión), del *amor* (mientras dura la "llama del amor" sigue viva la relación interpersonal)...;

— la *tiniebla*, por el contrario, será siempre índice de la soledad, del frío, de la desorientación, del error, de la esclavitud;

— para un cristiano la luz puede ser todo un discurso expresivo de que está en *la esfera del amor*, de la vida, de la verdad, de la cercanía de Cristo Jesús: llevar en la mano una lámpara o una vela encendida es un signo elocuente de esta convicción, así como de la actitud de fe y respuesta que Cristo exige de nosotros;

— el tono *escatológico* aparece también como un matiz interesante: la parábola de las vírgenes prudentes que supieron esperar al Esposo con las lámparas encendidas es una imagen poética muy expresiva de una comunidad cristiana que —por ejemplo en el Adviento o en la Noche Pascual— espera ansiosa a su Señor;

— la tarea que un cristiano ha recibido en esta vida no sólo es la de dejarse iluminar por la Luz de Cristo, sino también la de ser él mismo, a su vez, *luz para los demás*: "vosotros sois la luz del mundo... brille así vuestra luz delante de los hombres" (Mt 5,14-16): ser luz para los demás, repartir calor, precisamente porque nosotros hemos recibido todo eso de Cristo; de modo que se pueda decir con verdad que los cristianos son "hijos de la luz" (Ef 5,8), cosa que deben demostrar sobre todo repartiendo amor: "quien ama a su hermano permanece en la luz" (1 Jn 2,10);

— una lámpara, una vela encendida durante las celebraciones (o en la capilla ante el sagrario, o en nuestra habitación ante una imagen sagrada) es todo un *símbolo de nuestra vida*: suavemente, con humildad pero con constancia, un cirio se va consumiendo a la vez que da calor y luz; la existencia de un cristiano también está llamada a gastarse por los demás, dando un testimonio de amor y de verdad, o sea, de luz, consumiéndose lentamente, sin palabras altisonantes, con una luz que le brota de dentro: no es nada extraño que —como hemos dicho antes— la fiesta del 2 de febrero vaya poniendo de relieve la vida religiosa en la Iglesia como una ofrenda ante el Señor, muy bien expresada en la ofrenda de unos cirios encendidos...

* * * * * *

La Luz de una lámpara dice poco o dice mucho. ¿O lo dice todo? Depende de cómo se la encienda y se la mire.

Un Cirio Pascual puede ser elocuente o quedarse en un rito más o menos heredado de épocas pasadas.

El símbolo de la Luz está pensado, en nuestras celebraciones, para ayudarnos a entrar en el misterio. La luz dice: Cristo, vida, cercanía, fe, atención, espera, verdad, felicidad, fiesta, amor...

Entre la Luz de Cristo —plenitud de Vida y Verdad comunicativas— y la luz existencial de un cristiano —imagen sacramental, para el mundo, de la de Cristo—, están esas humildes velas que colocamos en el altar, o ese Cirio que preside las celebraciones principales, o la lámpara que arde continuamente ante el Señor Eucarístico: quieren ser signos de algo, no meramente una norma cumplida. Signos de que algo arde y está despierto en cada creyente y en la comunidad entera: la fe y la alegría de los que están convencidos de que Cristo les está presente y que en El se encuentra todo lo que esperan en esta vida y en la otra.

5. PEDAGOGIA DEL VESTIDO

No es indiferente el modo de vestir una persona, para determinadas actividades y situaciones.

Es una ley cultural, que tiene su fuerza pedagógica, el llevar especiales vestidos para especiales ocasiones, sean éstas reuniones políticas, fiestas sociales o simplemente la distinción de un domingo en relación a los días de trabajo.

Normalmente una novia acude a su boda vestida como tal y no simplemente de calle. Y si va de calle, es un gesto el suyo que sigue teniendo una fuerza expresiva, que bien puede ser por ejemplo señal de contestación o de luto.

El vestido diferencia las personas (autoridades, militares, jueces, distintas clases de familias religiosas...) y las circunstancias (luto, fiesta). Es un elemento, no esencial, pero muy expresivo en todo el complejo de las comunicaciones humanas y sociales.

No es extraño que también en la celebración cristiana el vestido tenga su importancia. Además de obedecer a las leyes de la psicología humana o de las diferenciaciones sociales, en este caso el vestido apuntará a la naturaleza del misterio que los cristianos celebramos. Una Misa en la que el presidente no se reviste de modo especial, "valdría" igual: pero ciertamente sería una celebración muy poco digna y poco expresiva de lo que la comunidad cristiana entiende de la Eucaristía. Se puede celebrar el sacramento de la Reconciliación sin vestidos litúrgicos. Pero el nuevo Ritual indica que, si se hace en la iglesia, el ministro reciba a los penitentes revestido de alba y estola: el vestido quiere de alguna manera expresar que lo que allí sucede no es un mero diálogo entre amigos, sino una "celebración" eclesial.

No es el caso de absolutizar la importancia de un vestido o de otro. Jesús criticó duramente a los fariseos y sacerdotes de su tiempo por la idolatría en que habían caído en relación a pequeños detalles, entre ellos el del vestido. Pero el otro extremo sería el descuidar la función que tanto en la vida como, sobre todo, en la celebración cristiana pueden tener las formas de vestir, sobre todo cuando se trata de los ministros que actúan en la misma.

¿También los fieles revestidos?

Cuando en una de las persecuciones romanas fue confiscada una casa en Cirta, en el Norte de Africa, el año 303, los guardias hicieron un cuidadoso inventario de todo lo que requisaron en el lugar de reunión de los cristianos de la ciudad. Entre los diversos objetos de valor que anotaron, además de dos cálices de oro y seis de plata, de códices y lámparas, constan también unos vestidos que nos pueden extrañar: 82 túnicas para mujeres y 16 para hombres... Aparte de que ya se nota que había más mujeres que hombres ya en aquellas Eucaristías, (cosa que se nota también en el número de sandalias especiales que requisaron los perseguidores), lo raro es que en aquella comunidad no parece que se revistieran sólo los ministros, sino toda la asamblea expresaba su acción festiva con túnicas especiales...

El que los fieles cristianos acentúen con vestidos diferentes la solemnidad o las características de lo que celebran, ha quedado todavía en algunas ocasiones: así, por ejemplo, en la celebración del Matrimonio, sobre todo por parte de la novia; en la primera Comunión; en los vestidos austeros y especiales que en otros siglos llevaban los "penitentes", y ahora los miembros de las hermandades de la Semana Santa; en la profesión religiosa, sobre todo en la imposición de los diferentes hábitos de las varias familias religiosas...

En el sacramento del Bautismo, después del gesto central del agua, entre las acciones simbólicas "complementarias", está también la de la imposición de un paño blanco sobre el bautizado. La intención es clara; el nuevo "estado" del cristiano es un estado de gracia, de "revestimiento de Cristo" (Gal 3,26; Rom 13,14). Su dignidad y el don de la nueva vida en Cristo, se significan oportunamente con un vestido blanco, a ser posible bordado por la misma familia, y que se puede conservar como recuerdo del sacramento celebrado. En este caso, el vestido quiere ayudar a entender en profundidad lo que sucede en el sacramento del Bautismo. Con una resonancia clara de los pasajes del Apocalipsis, en que los seguidores victoriosos de Cristo aparecen también con túnicas blancas, cantando a su Señor (Apoc 7,9), como "invitados a las bodas del Cordero" (Apoc 19,9).

Por lo general, la comunidad cristiana puede considerarse que subraya la Eucaristía dominical con sus vestidos de fiesta. También aquí el

tes del A.T. Y a la vez se empezó a bendecir los "ornamentos" y a prescribir unas oraciones para el momento de revestirlos.

En rigor habría que decir que los actuales vestidos litúrgicos son herencia de los trajes normales de los primeros siglos; cuando en la vida profana se dejaron de usar, se decidió seguir utilizándolos en el culto, porque se veía la pedagogía expresiva que podían tener para entender mejor el papel de los ministros y la naturaleza de la celebración.

Vestidos actuales

Actualmente es distinta la costumbre respecto a los varios ministros de la celebración: mientras el organista y los cantores no se revisten, los lectores y ministros de la comunión sí lo hacen a veces; los monaguillos generalmente tienen su vestidura especial; pero los que como norma se revisten son los ministros ordenados: diáconos, presbíteros y obispos.

El vestido litúrgico básico para estos ministros ordenados es el *alba*, blanca túnica, a la que se va buscando dar una forma más estética, de modo que no requiera amito (porque cierra bien el cuello) ni cíngulo (porque adquiere una forma elegante). Sobre el alba los ministros ordenados se ponen la *estola:* esa franja de diversos colores (su nombre viene del griego "stolizo", adornar) que los diáconos se colocan en forma cruzada, mientras que los presbíteros y obispos lo hacen colgándola por ambos lados del cuello; también la estola se tiende a que sea de materia más digna y estética, para los casos, cada vez más numerosos, en que se celebra sin casulla (diáconos, concelebrantes, etc.).

Además del alba y la estola, el presbítero o el obispo que preside la Eucaristía se reviste la *casulla:* su nombre ya indica que es como una especie de "casa pequeña", a modo de manto amplio que cubre a la persona (como el "poncho" americano actual). La casulla es el indumento litúrgico que ha venido a caracterizar sobre todo la celebración eucarística. Mientras que se va perdiendo la "dalmática" (que vendría a ser como una casulla con mangas) que llevaban antes los diáconos.

Hay otros vestidos menos usados: el "palio", que es como una estola que utilizan los arzobispos a modo de escapulario, de tela blanca salpicada de cruces, que les es enviada por el Papa como distintivo de su especial dignidad; la "capa pluvial" que se utiliza principalmente en las procesiones; las vestiduras corales de los canónigos (por ejemplo el manto coral y la muceta negra); las "insignias" distintivas (por ejemplo para el obispo, la cruz pectoral, el anillo, el báculo pastoral, el solideo color violeta —para el Papa es blanco el solideo, para los cardenales, rojo, y para los abades, negro)...

Ultimamente diversos Episcopados, ateniéndose a la flexibilidad que el mismo Misal sugiere (IGMR 304), han pedido y obtenido de Roma un reajuste en el vestido litúrgico del que preside la Eucaristía, con una solución que tiende a unificar la casulla, el alba y la estola.

vestido tiene su elocuencia: los cristianos se "endomingan" el día del Señor, distinguiéndolo de los días de trabajo, acudiendo así a su reunión más festiva de la Eucaristía. ¿No es esto una señal de libertad, de victoria, de celebración?

Los vestidos de los ministros: historia

Pero son los ministros, sobre todo el presidente de la celebración, los que tradicionalmente se revisten con atuendos especiales en el ejercicio de su ministerio.

Ya en la liturgia de los judíos se concedía importancia —a veces exagerada— a los vestidos de los celebrantes. Se veía en ellos un signo del carácter sagrado de la acción, de la gloria poderosa de Dios y de la dignidad de los ministros. Así se describen, por ejemplo, los ornamentos litúrgicos de un sumo sacerdote: "cuando se ponía su vestidura de gala y se vestía sus elegantes ornamentos, al subir al santo altar, llenaba de gloria el recinto del santuario" (Ecclo 50,11).

En los primeros siglos no parece que los ministros cristianos significaran tal condición con vestidos diferentes, ni dentro ni fuera del culto. En todo caso lo hacían con vestidos normales de fiesta, con las túnicas grecorromanas largas.

Todavía en el siglo V el papa san Celestino I, en una carta a los obispos de las provincias galas de Vienna y Narbona, se queja de que algunos sacerdotes hayan introducido vestidos especiales: ¿por qué introducir distinciones en el hábito, si ha sido tradición que no? "Nos tenemos que distinguir de los demás por la doctrina, no por el vestido; por la conducta, no por el hábito; por la pureza de mente, no por los aderezos exteriores" (PL 50,431).

Pero poco a poco se dio una evolución: se estilizaron los hábitos normales hasta adquirir una identidad de vestidos litúrgicos. A medida que el traje civil fue cambiando —acortándose— se prefirió que para el ministerio litúrgico continuara usándose la túnica clásica. Con ello a la vez se denotaba el carácter diferente de la actividad celebrativa, la distinción de los ministros y el tono festivo de la celebración.

No se ponía en ello ningún énfasis exagerado, al principio. Más bien se buscaba una pedagogía para el momento del culto sagrado y se deseaba que fuera, en la vida normal, no hubiera ninguna distinción entre los ministros y los demás fieles (así el año 530, el papa Esteban prohibía a los sacerdotes ir vestidos de formà especial fuera de la iglesia, y lo mismo S. Gregorio Magno). Fue a partir más o menos del siglo IX cuando se "sacralizó" con mayor fuerza el tema de los vestidos, buscándoles un sentido más bien alegórico, interpretando cada uno de ellos en sentido moral (el alba indicaba la pureza, la casulla el yugo suave de Cristo...) o como referencia a la Pasión de Cristo o como imitación de los sacerdo-

La casulla que, durante siglos, había sido amplia y elegante, había adquirido con el correr del tiempo unas formas más recortadas y de poco gusto, hasta llegar a la forma de guitarra que todos hemos conocido, recargada, además, con adornos y bordados que hacían de ella más un "ornamento" que un vestido.

En 1972, a petición de los obispos franceses, se aprobó el uso de una especie de alba con una gran estola encima, que por su amplia forma de corte se puede decir que es a la vez alba y casulla. Se ha ido aprobando por Roma para todos los países que lo han pedido (Argentina, Brasil, Canadá, Filipinas...), sobre todo para las celebraciones de grupos, concelebraciones o actos de culto que se tienen fuera de la iglesia, quedando en pie que el vestido litúrgico del que preside la Eucaristía es la casulla sobre el alba y la estola, y reconociendo que esta forma de alba-casulla cumple, en esas circunstancias mencionadas, la finalidad buscada. La búsqueda de una estilización de los vestidos litúrgicos, más en consonancia con el gusto estético de nuestros días, no quiere oscurecer, sino por el contrario favorecer, la razón de ser que tienen en la liturgia cristiana: expresar pedagógicamente, con el lenguaje simbólico que les es propio, la dignidad de lo que celebramos, y el ministerio característico de cada uno de los ministros que intervienen en la celebración. (Cfr. en *Phase* 72 (1972) 570-571 la carta de concesión de esta casulla-alba a los obispos franceses).

Ya antes se había hecho una sabia "modernización" en este terreno, cuando en 1968 se dieron normas para la simplificación de las insignias y vestidos pontificales. Entonces ya se invitó a que el obispo, para la celebración solemne, se revistiera aparte (y no delante de la asamblea, como sucedía hasta entonces); que no hacía falta que se pusiera diversos distintivos como los guantes o las sandalias; que bastaba con el alba debajo de la casulla (sin necesidad de otras túnicas que antes se sobreponía); que la "cátedra", su sede, no debía parecerse a un trono, con su baldaquino y todo... Se quería conjugar a la vez la expresión gráfica de lo que es un obispo para la diócesis —maestro, animador espiritual, signo genuino de Cristo Pastor— con una sencillez más evangélica en los signos de esa dignidad...

El sentido de que los ministros se revistan

¿Por qué se revisten los ministros en la celebración cristiana?

La respuesta la da el mismo Misal, en su introducción: "En la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, no todos los miembros desempeñan un mismo oficio. Esta diversidad de ministerios se manifiesta en el desarrollo del sagrado culto por la diversidad de las vestiduras sagradas, que, por consiguiente, deben constituir un *distintivo* propio del oficio que desempeña cada ministro. Por otro lado, estas vestiduras deben contribuir al *decoro* de la misma acción sagrada" (IGMR 297).

Los vestidos en la liturgia no tienen una finalidad en sí mismos, como si fueran algo sagrado. Tienen una función que podemos llamar pedagógica, en la línea que hemos visto funcionar en la vida social, con el lenguaje expresivo y simbólico que les es propio.

a) Ante todo, estas vestiduras *distinguen las diversas categorías de los ministros.* Es lógico que el obispo, por la plenitud de ministerio que tiene en la comunidad cristiana, signifique con algún distintivo su identidad: el báculo, la cruz pectoral, el anillo, el solideo, la mitra... Es lógico que el que preside la Eucaristía, presbítero u obispo, en nombre de Cristo, se revista de un modo determinado, que ha venido a ser con la casulla.

Naturalmente que estos vestidos no están pensados para "separar" a los ministros de la comunidad. Toda la comunidad cristiana que celebra la Eucaristía es "pueblo sacerdotal", con una dignidad radicalmente igual, que le viene del Bautismo. Todos son hermanos en la casa de Dios. Estos vestidos no son signos de poder o de superioridad, por parte de los ministros. Son unos signos simbólicamente eficaces, que recuerdan a todos —en primer lugar a los mismos ministros— que ahora no están actuando como personas particulares en su oración o en su predicación, sino como ministros de Cristo y de la Iglesia. Que están actuando "in persona Christi" y también "in persona Ecclesiae". El vestido tiene, para esta finalidad, una contrastada eficacia, como en la vida civil, judicial, política o académica. Aquí, en la celebración, "distinguen" sin separar. Ejercen una cierta mediación pedagógica para favorecer el clima y la identidad de la celebración cristiana, en la que hay una alternancia interesante entre una comunidad y sus ministros.

b) Estos vestidos ayudan también *al decoro, a la estética festiva* de la celebración.

No se trata de hacer ostentación de riqueza, sino de mostrar, por el mismo modo exterior de actuar, el aprecio que se tiene a lo que celebramos. Se junta el valor de la Palabra, de la Eucaristía, de la asamblea misma, del día del Señor —si es domingo—, del misterio de la presencia del Señor en medio de los suyos: todo esto hace que la celebración cristiana sea un momento privilegiado en el conjunto de la vida de fe. Un momento que pide signos exteriores de aprecio; y el vestido, junto a las imágenes y los cantos y tantos otros signos, es uno de los elementos más fácilmente inteligibles para subrayar el carácter festivo de la acción.

En el fondo está siempre la proporción pedagógica entre lo que celebramos y el modo exterior de comportarnos. Y aquí lo que celebramos es en verdad algo importante y festivo. Y cuanto más festivo, tanto más significativo debería ser también el vestido litúrgico que nos ponemos. Un domingo no es lo mismo que otro día de la semana. La noche de Pascua no es como cualquier otro domingo... La estética y la "festividad" (lo que el Misal llama "decoro") son los objetivos de estos vestidos litúrgicos que se endosan los ministros.

Al decoro festivo de toda la celebración contribuye ciertamente el que se respeten las leyes de la estética y la dignidad en estas vestiduras.

Unas leyes que hoy están presididas por la sencillez (contra el barroquismo que antes gustaba), por la dignidad en la belleza, sin ampulosidad, pero también sin tacañería, de modo que exista autenticidad también en este signo: unos verdaderos "vestidos", nobles y dignos, que favorezcan el aprecio a la misma celebración y el ejercicio del ministerio por parte de los ministros.

c) En alguna manera los vestidos litúrgicos ayudan a *entender el misterio* que celebramos.

Expresan elocuentemente que estos ministros —sobre todo el presidente— están animando una celebración sagrada. Lo que está sucediendo aquí no es como otros encuentros que se pueden tener en una comunidad o en una parroquia, sino una verdadera experiencia sacramental de la gracia de Cristo, un encuentro con el Cristo presente en su Palabra, en su Eucaristía, en la misma comunidad reunida en su nombre. Y como tal acción misteriosa y sagrada, se realiza con signos exteriores diversos de los ordinarios.

El que los ministros se revistan de modo especial quiere expresar el sentido de este "salto" que existe entre las otras acciones y ésta: la "ruptura" con la vida normal. Porque la Palabra que aquí se proclama no es lo mismo que las mil palabras que nos envuelven continuamente. La comunión con el Cristo de la Eucaristía no es como una comida de hermandad cualquiera.

Así como a un ministro, el vestido especial le recuerda que no actúa como persona privada, sino como ministro de Cristo y de la Iglesia, le recuerda también que él no es "dueño de la Eucaristía", ni de la Palabra. Que está realizando, en nombre de Cristo y de la Iglesia, una acción que le sobrepasa totalmente a él: que está sirviendo a un misterio de comunión entre Dios y su Pueblo.

Claro que todo esto no lo dice sólo la indumentaria: es todo un conjunto de comportamientos, de signos, de palabras y de acciones lo que nos introduce pedagógicamente a la experiencia de este misterio cristiano de comunión con Cristo. Pero no es indiferente el factor del vestido. Tampoco en el caso de los grupos más reducidos (una asamblea de niños, de jóvenes, de grupos o comunidades): precisamente porque son grupos más pequeños y homogéneos, a ellos también les hace falta subrayar con signos exteriores que ellos no son dueños de lo que celebran, sino que lo hacen en unión con toda la Iglesia, y el ministro que les preside no lo hace porque es un amigo suyo, sino como ministro de toda la comunidad.

Dejar hablar a los signos

También en el caso de los vestidos litúrgicos habría que evitar los dos extremos: la supervaloración cuasi-idolátrica, y el abandono o menosprecio de su función pedagógica. No tienen un tono fetichista de valor en sí mismos. Pero siguen expresando pedagógicamente la dignidad de la acción sagrada, siguen "ambientando" el encuentro con Dios, siguen recordando a los ministros su papel de tales en este encuentro misterioso.

No son lo más importante en liturgia ni lo más eficaz en la pastoral. No hace falta resucitar las oraciones alegóricas con que antes nos revestíamos cada uno de los ornamentos. Ni obligar a las mujeres a llevar "velo". Ni tachar de pecado mortal al sacerdote que celebra sin casulla. Pero lo que sí hay que decir es que estos vestidos son un factor válido en el conjunto de la celebración.

Seguir, también en esto, las sobrias normas de la Iglesia actual, es un signo de eclesialidad y de pedagogía celebrativa. Despreciarlos —actuando sin estos vestidos en la celebración— creo que, además de ser falta de disciplina, es un empobrecimiento del lenguaje simbólico de la liturgia. En una liturgia que está ya muy llena de palabras, tenemos que dejar hablar también a los signos. Y los vestidos, aunque en el conjunto son menos trascendentales, en comparación con la proclamación de la Palabra o de las oraciones o los gestos sacramentales, son un elemento muy visible y que ayuda al tono general de la celebración y a destacar la identidad de los ministros.

Desde el Concilio se ha dado mayor libertad para que en las diversas regiones las correspondientes Conferencias Episcopales adapten, si lo creen conveniente, las vestiduras litúrgicas a la propia cultura y costumbres (IGMR 304, siguiendo a SC 128).

Esta adaptación, allí donde se realice, irá aportando ciertamente vestidos más convenientes, más estéticos, como hemos visto en el caso de la casulla-alba. Buscar una mejor estética es también importante para la dignidad del culto cristiano, evitando los diversos abusos que en esto se habían producido (sensiblería, imaginería, barroquismo, ostentación).

Junto a la estética, se irán respetando siempre los fines por los que están pensados estos vestidos, y de los que hemos hablado repetidamente: resaltar el papel de los ministros, subrayar el carácter sagrado de la celebración, y ayudar al tono festivo y estético de la misma. Cuando Roma, el año 1972, permitió la casulla-alba a los países que se lo iban pidiendo, vino a razonar así: no está de acuerdo con la "letra" que hasta ahora era norma (por ejemplo, en el Misal), pero un vestido así sirve muy bien al "espíritu" de la norma.

6. LAS IMAGENES

Vivimos en el siglo de la imagen.

Los medios de comunicación social nos han acostumbrado a leer intuitivamente el lenguaje de la imagen, ahora electrónica. Esto afecta de modo muy interesante a la pedagogía de la educación y a los métodos de la catequesis.

Pero también al lenguaje de la celebración cristiana. En el lugar de nuestro culto las imágenes juegan un papel muy apreciable para ayudarnos a entrar en el misterio cristiano y despertar en nosotros las actitudes de respuesta y de fe.

La cruz, la imagen de la Virgen y de los Santos, los retablos y las vidrieras, nos transmiten un lenguaje de fe que instintivamente asimilamos y sobre el que vale la pena que reflexionemos.

¿Imágenes, sí o no?

A lo largo de la historia, junto al aprecio que se ha tenido a las imágenes sagradas, se nota una constante suspicacia y hasta un cierto tono de miedo y de rechace de las mismas.

Baste recordar tres momentos muy expresivos de este vaivén.

a) Todos recordamos la prohibición que los libros del *Antiguo Testamento* establecieron: "no te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo tierra, no te postrarás ante ellos" (Ex 20,3-5).

El motivo parece claro: el pueblo de Israel, por influjo de las culturas vecinas, mostraba una tendencia muy acentuada hacia la idolatría. Para ellos el peligro de que una imagen o un símbolo se convirtieran en ídolos, o sea, se absolutizaran y fueran no un medio sino la meta de su

culto, era muy real. Una de las pocas imágenes simbólicas que tuvieron cabida en su vida religiosa, la serpiente de bronce que mandó construir Moisés (Num 21,9), tuvieron que destruirla, porque la habían endiosado (2 Reyes 18,4).

La prohibición de imágenes para Israel tiene, pues, un claro sentido de defensa contra la idolatría y de respeto ante la trascendencia absoluta de Dios.

b) Ya en nuestra era, los siglos VIII y IX fueron escenario de una violenta lucha entre los defensores de las imágenes sagradas y sus opositores, *los "iconoclastas"*.

También aquí, la postura de estos iconoclastas se entiende como una reacción contra el peligro —o la realidad, en ciertas ocasiones— de absolutizar estas imágenes. Las manifestaciones exageradas de "iconolatría", en que la realidad material del icono ahogaba su referencia espiritual y se convertía en fin en sí misma, pueden explicar hasta cierto punto la postura extrema de destrucción de imágenes, como sucedió en varias partes del Oriente.

La lucha se decantó finalmente —después de ásperas disputas— a favor de las imágenes. El Concilio segundo de Nicea (año 787) defendió así su legitimidad: "cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y la adoración de honor —no ciertamente la latría verdadera—... El honor de la imagen se dirige al original" (Denzinger 302). Y el cuarto de Constantinopla (año 869) volvió a justificar, contra Focio, el papel de las imágenes en el culto cristiano: "la sagrada imagen de Nuestro Señor sea adorada con honor igual al del libro de los Sagrados Evangelios. Porque así como por el sentido de las sílabas que en el libro se ponen, todos conseguiremos la salvación, así por la operación de los colores de la imagen, sabios e ignorantes, todos percibirán la utilidad de lo que está delante, pues lo predica y recomienda la obra que consta de colores" (Denzinger 337).

Se ve, pues, en la imagen sagrada —el icono, sobre todo del Señor— una realidad referida continuamente al "original". Y es interesante comprobar el paralelo que se establece entre el Libro sagrado y la Imagen: el uno para el oído y la otra para la vista, los dos quieren conducirnos a la misma meta, Cristo Jesús.

c) En el siglo XVI fueron los *reformadores protestantes* los que de nuevo mostraron un rechazo absoluto de toda imagen en el culto cristiano. También en este caso puede considerarse el abuso popular, ciertamente exagerado en la Edad Media, en la línea de una cierta "idolatría" de las imágenes sagradas, como una relativa explicación de la postura de los protestantes. Ellos dieron decididamente el puesto de honor a la Palabra proclamada y acogida, evitando todo lo que pudiera considerarse como "mediación", incluídas las imágenes.

Esta vez la respuesta la dio el concilio de Trento, a la vez motivando y matizando este culto tan antiguo de la Iglesia: "deben conservarse las imágenes de Cristo, la Virgen y los Santos y tributárseles el debido honor y veneración, no porque se crea hay en ellas alguna divinidad o virtud, por la que haya de dárseles culto, o que haya de pedírseles algo a ellas, o que haya de ponerse la confianza en las imágenes, como hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se les tributa se refiere a los originales que ellas representan" (Denzinger 986).

Opción cristiana por la imagen visual

La Iglesia, pues, ha hecho una clara opción por la presencia de imágenes sagradas en sus lugares de culto.

Frente a una cultura y religión como la judía, que concede la primacía a la Palabra (al oído), evitando toda imagen, el cristianismo ha preferido seguir el camino de la cultura griega, que privilegia el lenguaje de la vista: ciertamente con una síntesis que asimila la fuerza tanto de la palabra como de la imagen visual.

Es una síntesis que había encarnado en sí mismo Cristo Jesús, que es la Palabra de Dios, pero a la vez "imagen visible de Dios invisible" (cfr. Col 1,15; 2 Cor 4,4...). La Encarnación puede considerarse el modelo de conducta y de lenguaje para muchos aspectos del misterio cristiano, entre ellos también para éste del papel de la imagen y del cuerpo en nuestra sensibilidad religiosa.

Desde muy pronto los cristianos rompieron con la prohibición judía de imágenes. Con los frescos de las catacumbas y los relieves de los sarcófagos (siglos II-III), las pinturas de los lugares de reunión (como en Doura Europos, a orillas del Eufrates), y sobre todo de las grandes basílicas que se empiezan a construir en el siglo IV, la Iglesia asumió el arte como un lenguaje muy válido para su culto. Los grandes mosaicos, las pinturas, y más adelante los retablos, las portadas, las esculturas: todo ello se aprecia como expresión de la fe cristiana y como una proclamación catequética de la Historia de la Salvación.

¡Lo que llegan a "decir", con su lenguaje de arte y visualidad, con su simbolismo y su intención teológica, obras como el Pórtico de la Gloria, de Santiago, o las grandes vidrieras y retablos de nuestras catedrales, o las imágenes más representativas de Cristo o de la Virgen en cada localidad, cada una según la sensibilidad cultural de su tiempo!

La Iglesia ha "apostado" por el elemento visual, además de valorar también decididamente la importancia que tiene para todos la audición de la Palabra.

En esto se ha distinguido siempre la finura y sensibilidad de los cristianos del Oriente, con sus iconos. Los orientales —en particular rusos y bizantinos— han preferido siempre el icono, con su dimensión bidimen-

sional (cuadro pintado), menos "objetivado" y con menor volumen, mientras nosotros, los occidentales, hemos dado más lugar a la imagen tridimensional (la escultura, el relieve).

Todos con igual finalidad: que la imagen nos conduzca más pedagógicamente al Misterio que celebramos y a la Persona misma que representa.

La fuerza comunicativa de las imágenes

¿Qué papel juegan las imágenes en nuestra celebración cristiana?

No hace falta insistir en su valor humano. Desde las pinturas rupestres prehistóricas hasta el aluvión de imágenes electrónicas que se nos ofrece hoy, el lenguaje visual se demuestra expresivo y eficaz. Y también lo es para el ambiente de nuestra fe y de la celebración litúrgica.

La imagen sagrada tiene un lenguaje propio, visual y simbólico, que ayuda a nuestra celebración.

No sólo nos recuerda la existencia de Cristo, o de la Virgen María, o de un Santo determinado; no sólo nos notifica o describe o nos informa de sus características. La imagen de alguna manera crea cercanía, es *mediadora de una presencia*, nos lleva a una comunión. Una imagen de la Virgen nos invita a sentirla cercana. No sólo a saber teóricamente que en el misterio de la salvación cristiana existe la Madre del Señor, sino a sentirnos en unión con ella.

La imagen, más allá de una enseñanza, o de la mera dimensión estética, está ahí con un mensaje de presencia. Nos ayuda a la contemplación y a la oración meditativa.

Más aún: nos *invita a una actitud personal* de respuesta ante la persona representada en la imagen. La imagen nos aproxima a lo trascendental, nos guía a la comprensión y la celebración del misterio cristiano. La figura de la Cruz o la representación de Cristo como Buen Pastor o como Maestro, la imagen de la Virgen o la de un Santo cercano a nuestras vidas, tienen una fuerza comunicativa, nos ayudan a elevarnos y nos hacen más fácil y espontánea nuestra respuesta de fe y de veneración. Se ha dicho que una imagen es la oración hecha arte, o cuadro, o estatua. No porque ella contenga estas actitudes, sino porque nos introduce a nosotros en esta dinámica dialogal.

Naturalmente, esto sucede sobre todo en el contexto de una celebración. La imagen no es un elemento aislado: va unida a la Palabra proclamada, a la oración, a la acción sacramental, al lenguaje del canto y la música. Imagen y palabra no se excluyen, sino que se completan y se interpretan mutuamente. La imagen, a través de la percepción visual, da fuerza al mensaje de la palabra. La palabra (oraciones, lecturas, canto), a través de la percepción auditiva, da sentido a la imagen y la dirige a su realidad última.

La finalidad más profunda de la imagen es la fe de la comunidad.

Cumple su misión, no cuando meramente adorna o satisface un gusto estético, por legítimo que sea, sino cuando *"sirve" a la celebración del misterio cristiano*, cuando conduce a actitudes de fe a los que la contemplan. Otra cosa será en un museo, que admite muchas clases de arte religioso. Pero en el lugar del culto el arte de las imágenes tiene una función paralela a la de la música: cumple un cierto "ministerio sacramental", como signo expresivo y comunicativo de una presencia y de unas actitudes de fe.

Advertencias de la última reforma

La Iglesia ha vuelto a tomar postura últimamente ante la presencia y la veneración de las imágenes sagradas en los lugares de culto.

El Concilio (sobre todo en los documentos sobre liturgia e Iglesia, SC 125 y LG 50), los nuevos libros litúrgicos (por ejemplo el Misal Romano, IGMR 278) y el nuevo Código de Derecho (can. 1188), han reafirmado ante todo la legitimidad y la conveniencia de la presencia y la veneración de estas imágenes sagradas.

Pero también han recordado unas orientaciones que responden a la sensibilidad actual de la Iglesia, y que no será superfluo comentar:

— que *no sea excesivo el número* de estas imágenes sagradas en la iglesia; demasiadas figuras de Santos pueden distraer de lo central, que sigue siendo la celebración comunitaria; bastará, normalmente, una imagen central de Cristo, una de la Virgen, y otra del Santo más representativo, o titular de la iglesia; el sentido pastoral dirá en cada caso cómo hay que hacer la reorganización de este número excesivo de imágenes; en algunos lugares se ha pasado de un extremo al otro, suprimiendo prácticamente todas; de tener siete altares en la misma iglesia dedicados a la Virgen a no tener ni siquiera una imagen ahora... Ni tantas ni tan pocas...;

— que *no haya* en la misma iglesia *más de una imagen del mismo Santo*: no se dice expresamente nada de las que pueda haber de Cristo y de la Virgen María; pero el motivo parece referirse a todas: una multiplicidad referida a la misma persona no parece equilibrada ni educadora de la fe y de la unidad;

— que las varias imágenes estén en *el debido orden;* si tienen como finalidad conducir a una recta y profunda celebración del misterio cristiano, deben respetar la centralidad absoluta de Cristo; es interesante resaltar que de Cristo Jesús, la "imagen" mejor, su símbolo más eficaz y educador para la comunidad no está precisamente en la Cruz o en otras figuras pictóricas o escultóricas; sus signos sacramentales, que también hay que situar en su debida jerarquía, son el Pan y el Vino eucarísticos, la Palabra proclamada, la persona del presidente, la comunidad misma, el altar... Y también, desde luego, las imágenes sagradas...,

— *la calidad artística* de las imágenes se busca, desde luego; con un margen de confianza a la capacidad creativa de los artistas también de nuestra época; pero también hay que tener en cuenta la finalidad concre-

ta que en este contexto —la celebración cristiana, y no precisamente un museo— se pide para estas imágenes; unas figuras incomprensibles, absurdas, aunque tengan valor artístico, tal vez no cumplirán su misión: alimentar la fe y guiar a una celebración más consciente; ya Pío XII, en su "Mediator Dei" daba el criterio de buscar un "equilibrado término medio entre un servil realismo y un exagerado simbolismo", precisamente porque lo que se busca no es sólo la estética o la vanguardia artística, sino el "provecho espiritual de la comunidad cristiana";

— la comunidad cristiana tiene ahora una *sensibilidad nueva* a la que también deben corresponder las imágenes; por ejemplo, la sencillez contra la ostentación, la huída de todo aquello que suene a interés económico o actitudes extrañas a la liturgia (imágenes demasiado guerreras, o claramente sensibleras, etc.); respecto a la figura de Cristo, en concreto, la espiritualidad actual se ha centrado decididamente en su Misterio Pascual; tal vez tengamos que volver a aprender la lección de las imágenes bizantinas, que presentan a Cristo, no tanto bajo el prisma del drama sino en una clave de serenidad, de triunfo: o sea, desde la perspectiva de Cristo Glorioso y Resucitado...

* * * * * *

Las imágenes tienen muy buen sentido en nuestra celebración. El "ver" nos ayuda a levantar nuestro espíritu y a alimentar nuestras actitudes de fe. De alguna manera no nos conformamos con "saber" o con "oír": nos resulta espontáneo el deseo de "ver" (por ejemplo la acción sacramental, y también las imágenes).

Es falso lo de que las imágenes son "la escritura del iletrado", la "biblia pauperum". A todos, doctos y sencillos, nos puede elevar a la esfera de la fe una imagen de la Madre del Señor, o la Cruz de Cristo; tienen una fuerza expresiva y comunicativa que puede muy bien ayudar a la comunidad cristiana a sentir más cercana la presencia de Cristo y de los Santos en toda nuestra vida, y, en concreto, en nuestra celebración.

IMAGENES EN ADVIENTO Y NAVIDAD

La corona de Adviento, hecha con ramas verdes y cuatro cirios, que se van encendiendo sucesivamente en las cuatro semanas; ver las sugerencias sobre su realización y sobre el canto oportuno en "Oración de las Horas" 10(1978) *37-*40; luego, en Navidad, puede continuar presente, esta vez con flores, enmarcando la imagen del Niño;

la imagen de *la Virgen María* merece un lugar destacado durante todo este tiempo, que es la época más mariana del año: Adviento, Navidad y Epifanía,

el nacimiento, belén o pesebre: costumbre muy popular desde que el año 1223 lo preparara por primera vez san Francisco de Asís; la sencillez de su simbolismo no impide que pueda constituir una profesión entrañable de fe en el misterio de la Encarnación, tanto en el ambiente de la iglesia como en las familias;

Juan Pablo II inauguró en 1978 la costumbre de bendecir el domingo anterior a la Navidad las imágenes del Niño Jesús que las familias romanas van a poner en su belén; cfr. en "Oración de las Horas" 12(1981)*56-*59 las sugerencias y los textos para su bendición; de todos modos, al menos la imagen del Niño Jesús es conveniente que esté presente en un lugar adecuado de la iglesia durante el tiempo de Navidad;

el árbol de la Navidad: también una costumbre cristiana, esta vez más reciente (de Alemania, siglos XVI-XVII), que parece que tuvo su origen en una fiesta dedicada el 24 de diciembre a Adán y Eva, recordando plásticamente el árbol del paraíso; y también otra en la que se identificaba a Cristo con el Arbol de la vida, lleno de luz y regalos: El es precisamente la Luz y el mejor Regalo de Dios a la humanidad...

7. LOS COLORES

Dentro de los elementos ópticos que tanto papel juegan en la celebración litúrgica —la luz, los vestidos, las imágenes, la estética, ojos que miran— los colores son de los más universales y expresivos.

Me estoy refiriendo, no ya a la disposición ordenada de los diversos colores que nos ofrece la naturaleza o el arte, o a su disfrute estético, sino a su lenguaje simbólico, que es el que aquí nos interesa resaltar, tratando de nuestra liturgia.

La importancia de los colores

En todas las culturas y en infinidad de manifestaciones de nuestra vida de cada día, hacemos uso de la "lectura simbólica" del color:

— una bandera nacional, o de un grupo deportivo, con sus colores propios, puede catalizar entusiasmos insospechados;

— el juego de luces y colores de un semáforo lo entendemos a nivel internacional: el rojo indica peligro y obliga a parar, mientras que el verde deja abierto el paso;

— hay colores que inspiran alegría y otros que acompañan la tristeza o el luto;

— hay colores agresivos y fuertes, mientras que otros actúan más suavemente sobre nuestro ánimo: lo saben muy bien los psiquiatras o los que programan la decoración de un ambiente según para qué finalidad.

Naturalmente, en las diversas culturas, la asociación simbólica de cada color puede ser distinta y hasta opuesta: en el Japón el luto se puede expresar, además de con el negro, también con el color blanco, y allí el color más noble de todos es el morado, al que se relaciona con los colores del escudo imperial.

Su simbolismo: lo natural y lo metafórico

Cuando en nuestro lenguaje común, religioso y social, suponemos como algo aceptado un cierto simbolismo en un color (el blanco, la inocencia), estamos haciendo un resumen de una serie de factores que han actuado para llegar a ese lenguaje. Unos son naturales (si la sangre es roja, el rojo nos recordará en determinadas circunstancias el derramamiento de la sangre); otros son más culturales, históricos y religiosos, que ya han hecho la aproximación de un color a una realidad o actitud determinada (metafóricamente, diremos que tiene las manos manchadas de rojo aquél a quien tenemos como criminal, como opresor del débil)...

El *blanco* es un color alegre, que de entrada sugiere la limpieza, la fiesta y la luz. Ha sido sencillísimo que en las varias culturas el color blanco se haya convertido en símbolo de la inocencia (las manos puras de todo delito), de fiesta y alegría (el vestido de la novia), del comienzo de una vida nueva en Cristo (el paño blanco en el Bautismo)...

El joven (ángel) que aparece junto al sepulcro del Resucitado va vestido de blanco (Mc 16,5); los vencedores del Apocalipsis combaten y triunfan cubiertos de lino blanco y montados en caballos blancos (Ap 19,14); la gloria de Cristo, entrevista en la Transfiguración, se simboliza con unos vestidos blancos como la luz (Mt 17,2)...

El *negro*, por el contrario, que es la negación del color, a pesar de la nobleza que puede también comportar —y que le hace ser periódicamente el color de moda— tiene otras connotaciones. El negro recuerda espontáneamente la oscuridad, la noche, la falta de luz, y por ello su expresividad metafórica irá claramente hacia la perdición, la desgracia, la confusión y el pecado. Entre nosotros es típicamente el color del duelo y la tristeza.

El color *rojo* nos trae a la imaginación el fuego y la sangre. Y por tanto, su simbolismo puede ir muy bien en el sentido de la culpa (el que derrama sangre ajena), del peligro (el "stop" del semáforo), y también del amor (la pasión que llena el corazón)... El profeta parece identificar la situación de culpa con el rojo: "así fueren vuestros pecados como la grana, cual la nieve blanquearán, y así fueren rojos como el carmesí, cual la lana quedarán" (Is 1,18).

El *verde* es el color de la vegetación más viva, y de ahí le vienen a este color diversos simbolismos y aproximaciones metafóricas: el color del equilibrio ecológico, de la paz, de la serenidad, de la esperanza...

No es de extrañar que en literaturas ya muy antiguas se hayan establecido series de simbolismos de los diversos colores. Cuando Herodoto describía el templo de Hamadán, en el Irán, lo hacía a base de siete círculos concéntricos, dedicados a los siete planetas, cada uno con un color característico: Venus, blanco; Saturno, negro; Mercurio, púrpura; Júpiter, azul; Marte, rojo; Luna, plata; Sol, oro... Y cuando el vidente de Patmos quiere caracterizar a los diversos caballos y su protagonismo en la gran

acción simbólica, habla del caballo blanco vencedor, el rojo de la guerra, el negro del hambre y el verdoso de la peste...

En nuestra liturgia: ¿por qué y para qué los colores?

En los primeros siglos no parece que hubiera ninguna preocupación legislativa sobre el color, por ejemplo de los vestidos litúrgicos o de ningún otro elemento. Probablemente el blanco era el más usado, pero también conjugado con la solemnidad del material empleado, que seguramente, sobre todo en Oriente, sería de elegante policromía.

Poco a poco, y según las diversas sensibilidades culturales, se iría utilizando el rojo para determinadas celebraciones (por ejemplo, de mártires), o el negro o el morado para días más penitenciales, viendo en ellos una intención simbólica y pedagógica.

Hay testimonios del siglo XII en Jerusalén, y del siglo XIII en Roma, con el Papa Inocencio III, que parecen querer de alguna manera sistematizar estos sentidos simbólicos y el uso concreto de los colores, aunque no se les dé todavía gran importancia, ni se pretenda uniformidad en las diversas regiones.

Sólo a partir de Trento, en el siglo XVI, en los libros de S. Pío V, se llega a un cierto código establecido, bastante parecido al actual, respecto a los cinco colores que se consideran más litúrgicos: blanco, negro, morado, rojo y verde.

La pregunta fundamental —antes de dar un repaso a la actual distribución de estos colores— es la pregunta de siempre al hablar de los diversos elementos y gestos de la liturgia: ¿cuál es su finalidad? *¿por qué y para qué los diversos colores en nuestra celebración* cristiana?

El Misal, en su introducción, apunta a una doble finalidad pedagógica.

Ante todo, porque el simbolismo, más o menos espontáneo, de los diversos colores, puede *ayudar a penetrar y sintonizar mejor* con un misterio celebrado: "la diversidad de colores en las vestiduras sagradas tiene como fin expresar con más eficacia, aún exteriormente, tanto las características de los misterios de la fe que se celebran..." (IGMR 307).

Y también *la pedagogía de la variedad* y de la dinámica de un Año cristiano que nos va conduciendo por misterios y actitudes graduales: "... como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico" (IGMR 307).

El que después de una Cuaresma en la que ha predominado el morado, pasemos a celebrar toda la Pascua en blanco festivo, y que esta Pascua concluya con el rojo del Espíritu en Pentecostés, tiene evidentemente su pedagogía. Todos estos misterios se expresan, ciertamente, con las lecturas, las oraciones, los cantos: pero también el color puede aportar su pedagogía.

El color, como uno de los elementos visuales más sencillos y eficaces, quiere ayudarnos a todos a celebrar mejor nuestra fe.

Un ejemplo característico de esta intención pedagógica del color, puede ser el cambio que la última reforma ha introducido en *la celebración del Viernes Santo*. La muerte, en general, es una realidad misteriosa y compleja, que podemos celebrar con un lenguaje diverso, según la sensibilidad de una época o de una teología. En la Edad Media, por ejemplo, las exequias cristianas se revistieron de unos cantos y unas oraciones que ahora han sido cambiados, porque el Concilio (SC 81) quiere que el misterio de la muerte se vea con un tono más pascual. Lo mismo ha sucedido con el color: del color negro, se ha pasado más bien al morado, que conjuga la seriedad de lo que celebramos con el tono de la esperanza cristiana. Pero en el caso de la muerte de un párvulo, el color más adecuado para su celebración es el blanco (Ritual Exequias, n. 154). Y el día del Viernes Santo, la Muerte de Cristo no se quiere contemplar ahora ni con el negro de años atrás, ni tampoco con el morado de la penúltima reforma: ahora es el color rojo el que ha parecido que expresa mejor el misterio de Cristo como el primer y auténtico Mártir que ha derramado victoriosamente su Sangre por todos.

El color y su pedagogía variante, según la sensibilidad teológica, acompaña a todo el conjunto de textos, cantos, lecturas y oraciones de una celebración.

Los colores actuales de nuestra celebración

Dejando aparte los datos históricos, e incluso las determinaciones que inmediatamente antes del Concilio hiciera la *Rúbrica* de 1960, actualmente el *Misal* (IGMR 308) ofrece este abanico de colores en su distribución del Año cristiano.

a) El blanco es el color más adecuado para celebrar:

— la Navidad y la Epifanía: la fiesta de la Aparición del Salvador y de la Luz;
— la Pascua en toda su Cincuentena, la Vida Nueva del Resucitado y sus consecuencias para nosotros;
— las fiestas de Cristo y de la Virgen, a no ser que por su cercanía al misterio de la Cruz se indique el uso del rojo;
— las fiestas de ángeles y Santos que no sean mártires...

Por tanto el blanco aparece como el color privilegiado de la fiesta cristiana. Aunque también es el color que señala el *Ritual de la Unción* (nn. 115 y 171) para la Unción y el Viático cuando se celebran con Misa.

b) El rojo es el color elegido:

— en la celebración del Domingo de Pasión (Ramos) y el Viernes Santo: es la mejor aproximación simbólica a la Muerte martirial de Cristo;
— en la fiesta de Pentecostés, porque el Espíritu es fuego y Vida;
— otras celebraciones de la Pasión de Cristo, como la fiesta de la Exaltación de la Cruz;

— las fiestas de Apóstoles, Evangelistas y Mártires, por su cercanía ejemplar y testimonial a la Pascua de Cristo;
— la Confirmación (Ritual n. 20) se puede celebrar con vestiduras rojas o blancas: apuntando al misterio del Espíritu o a la fiesta de una iniciación cristiana completa a la Nueva Vida.

c) El verde es el color del Tiempo Ordinario: esas 34 semanas en las que no se celebra un misterio concreto de Cristo, sino el conjunto de la Historia de la Salvación y sobre todo el misterio semanal del Domingo como *Día del Señor*. El verde como color de paz, de serenidad, de esperanza: el tiempo de los frutos que ese Misterio Pascual de Cristo exige de su comunidad cristiana.

d) El morado, con todo lo que apunta de discreción, penitencia, y a veces, de dolor, es el color con el que se distingue la celebración del Adviento y la Cuaresma, así como las celebraciones penitenciales y las exequias cristianas.

e) El negro, que había sido durante los siglos de la Edad Media el color del Adviento y la Cuaresma (y también, aunque no se sabe bien por qué, de días como el de la Purificación), ha quedado ahora mucho más discretamente relegado: queda sólo como facultativo en las exequias y demás celebraciones de difuntos.

f) El color rosa, que nunca había cuajado en la historia para la liturgia, queda también como posible —si se tiene— para dos domingos que marcan el ecuador del Adviento y la Cuaresma: el domingo "*Gaudete*" (tercero de Adviento) y "*Laetare*" (cuarto de Cuaresma). Seguramente se ha debido a la pedagogía de un tiempo que ha llegado a su mitad y quiere adelantar de alguna manera con un color sorprendente (y flores y música) la meta festiva a la que se dirige.

g) El azul (¿con sus resonancias de cielo y lejanía?) es, desde el siglo pasado, un color privilegiado para celebrar en España la solemnidad de la Inmaculada, aunque en el Misal Romano no aparezca.

Sugerencias prácticas

El lenguaje del color litúrgico, sin ser tan importante como el de los textos o los cantos, tiene, sin embargo, también su pedagogía, que no hay que descuidar.

Una fiesta, una idea, un acontecimiento celebrado, puede expresarse también y puede suscitar actitudes de fe a través de ese signo del color, suponiendo que ha sido elegido precisamente en consonancia con lo que es la identidad más propia de una celebración.

Todavía unas observaciones interesantes para la práctica pastoral.

a) Según el Misal, queda abierta la puerta a una evolución, a una *adaptación a las diversas culturas*. "Las Conferencias Episcopales pueden estudiar y proponer... las adaptaciones que respondan mejor a las necesi-

dades y modos de ser de los pueblos" (IGMR 308); siempre es la misma finalidad, que los diversos elementos que se emplean en la liturgia sirvan para una celebración más consciente y profunda de un Misterio. No se trata de una lista intocable, sino de la sabiduría de los siglos y de las generaciones, que en un momento determinado puede sufrir variación. Como hemos visto en el caso del Viernes Santo.

Durante algunos siglos la fiesta del Corpus se ha celebrado en algunas regiones —y en algunas lo siguen haciendo— con color rojo...

b) No importa a veces tanto qué color se emplea, sino el *subrayar la importancia de una fiesta.* Por eso el Misal mismo sugiere: "en los días más solemnes pueden emplearse vestiduras sagradas más nobles, aunque no correspondan al color del día o del tiempo litúrgico" (IGMR 309). Aquí se trata de destacar lo estético y lo noble para resaltar la solemnidad. Por eso en la *Dedicación de la Iglesia* (n. 8) se dirá que se emplee el "color blanco o festivo". En el Bautismo de niños (*Ritual* n. 109) se pide que los vestidos sean "de color festivo". El color dorado —el amarillo— que por lo que hemos visto no aparece mucho como "color litúrgico", puede muy bien ser expresivo de la alegría de una fiesta precisamente por la nobleza de sus materiales.

c) Cabe, por tanto, todavía un margen de reflexión respecto a la pedagogía y la proporción de los colores, para destacar, por ejemplo, *la importancia de un domingo sobre cualquier otro día.* El Misal deja un campo de libertad (IGMR 310) para que las misas y celebraciones votivas no necesariamente se celebren con el color del misterio que conmemoran, sino que sigan siendo de color ferial (verde, normalmente), dejando el blanco o el rojo para las fiestas que verdaderamente lo sean. No está, por otra parte, muy claro que el color verde de un domingo ordinario resalte suficientemente la importancia de este día si durante toda la semana se ha celebrado la Eucaristía ferial con ese mismo color, y el sábado, además, se ha introducido el blanco por la memoria de la Virgen...

8. EL FUEGO

En la fiesta de Pentecostés recordamos el misterioso acontecimiento de Jerusalén: el Espíritu Santo que desciende como una ráfaga de viento impetuoso y unas lenguas de fuego sobre los discípulos de la primera comunidad cristiana.

Es el cumplimiento de otro hecho profético, cuando, sobre el monte Sinaí, Yahvé ofreció a Israel su Alianza en medio de truenos, relámpagos y fuego: "todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en forma de fuego" (Ex 19,18).

El fuego se ha convertido en el símbolo de la presencia divina, y en particular del Espíritu Santo. También se le representa como la "paloma", siguiendo el lenguaje de Jn 1,32. Pero ciertamente el fuego es la figura que expresa más poderosamente la fuerza renovadora y santificadora del Espíritu de Jesús.

En la vida humana, además de su inestimable utilidad práctica, el fuego se toma muchas veces como lenguaje simbólico para expresar el amor, el odio, la vida, la destrucción. ¿En qué sentido funciona su lenguaje en la liturgia?

En nuestras celebraciones

a) Ante todo, aparece el fuego continuamente en forma de *lámparas y cirios* encendidos durante la celebración o delante del sagrario.

Aparte del simbolismo de la luz, entra aquí también esa misteriosa realidad que se llama fuego: la llama que se va consumiendo lentamente mientras alumbra, embellece, calienta, dando sentido poético y familiar a la celebración.

b) Pero es en *la Noche de Pascua*, en la Solemne Vigilia, cuando la

celebración queda enriquecida de modo más explícito con el simbolismo del fuego.

La hoguera que arde fuera de la iglesia, y de la que se va a encender el Cirio, es un hermoso centro de atención para este primer momento preparatorio de la celebración pascual. Todo el triunfo de la luz sobre la tiniebla, del calor sobre el frío, de la vida sobre la muerte —misterio que proclamarán solemnemente las lecturas y las acciones sacramentales de la gran noche— queda ya como iniciado en este lenguaje plástico del fuego nuevo en torno al cual se reúne la comunidad. De allí partirá la procesión con su festivo grito: "Luz de Cristo", y la luz se irá comunicando progresivamente a cada uno de los participantes.

En el Misal Romano, la oración que acompaña a este fuego es expresiva:

> "Oh Dios, que por medio de tu Hijo has dado a tus fieles el fuego de tu luz; santifica este fuego y enciende en nosotros durante estas fiestas pascuales un deseo tan grande del cielo, que podamos llegar con corazón limpio a las fiestas de la eterna luz".

Es mucho más abundante en ideas la bendición del fuego pascual en la liturgia hispano-mozárabe. Entre otras oraciones hay una que orienta claramente el fuego hacia su simbolismo del Espíritu:

> "Te ofrecemos, Señor, la figura de este brillante cirio, encendido con el fuego divino por el que Tú mandaste, según tu voluntad, que fuese creada toda la materia; y al ofrecértelo, lo encendemos con nuestras indignas manos, rogando a tu bondad que, con el soplo de tu Espíritu Santo, que en otro tiempo apareció sobre tus apóstoles en forma de fuego refulgente dividido como en lenguas, te dignes bendecirlo y santificarlo..."

El simbolismo de la luz está realmente muy aprovechado en el lenguaje festivo de la Noche Pascual. Pero en su raíz está el fuego, que tiene sus direcciones propias y riquísimas.

c) Otra ocasión, también solemne, aunque menos conocida, es el rito de *la Dedicación de la iglesia.*

Uno de sus ritos "explicativos" es particularmente expresivo: el del fuego. Sobre el altar se coloca un brasero, se enciende fuego, y sobre él se quema incienso. Se puede hacer también directamente sobre el altar, si es de piedra. De ese fuego y ese incienso se pasará por primera vez en la celebración a incensar al pueblo, a los ministros y las paredes del templo dedicado, así como a encender los cirios y lámparas, que hasta ese momento han estado apagados.

El sentido de ese fuego sobre el altar es claro: en esa mesa se va a realizar el memorial del Sacrificio de Cristo. Como los sacrificios del A.T. se consumían por el fuego, aquí se invoca de alguna manera la fuerza santificadora de Dios sobre nuestro sacrificio. Ese fuego, como antes se ex-

presaba claramente con el canto del "Veni Creator" en este momento, es el Espíritu Santo, que precisamente en cada Eucaristía será invocado sobre los dones de pan y vino para que El actúe su misteriosa conversión en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Ahora no se canta el "Veni Creator" y no se nombra explícitamente al Espíritu Santo, para que no se centre en este momento excesivamente la atención de la comunidad, sino más bien sobre la plegaria consecratoria. Pero la intención sigue siendo la misma: ese fuego es un símbolo del sacrificio de Cristo y del poder santificador de Dios que toma posesión del altar y de lo que sobre él se celebrará en el futuro.

El disminuir la expresividad de este momento, aunque se haya hecho con la intención de conservar el equilibrio general de la celebración, supone también debilitar la expresividad simbólica del fuego sobre el altar. La oración que en el Sacramentario Veronense acompañaba a este rito hablaba claramente del simbolismo del Espíritu: "non ignis alienus... (no un fuego ajeno) sed Sancti Spiritus (sino el del Espíritu)..." Y todavía en algunas oraciones del Misal se sigue aludiendo a este tema. En la oración sobre las ofrendas de la fiesta de S. Jorge, mártir, se pide: "que tu Espíritu Santo, Señor, inflame con su fuego las ofrendas que hemos puesto sobre tu altar, de modo que al recibirlas nosotros quedemos encendidos de aquel amor con el que los mártires superaron todos los tormentos".

d) No son, pues, muchos los momentos en que el fuego aparece en nuestras celebraciones, aparte de los cirios o del incienso.

Pero todavía podríamos nombrar un rito: *la cremación*.

La costumbre cristiana, heredada de los judíos, en relación a los difuntos es su entierro, su inhumación, que tradicionalmente se ha considerado más conforme con la fe en la resurrección de los cuerpos.

Pero esta sensibilidad va variando, y no es ahora extraño el caso en que también los cristianos deciden incinerar los restos de las personas queridas, cosa que en el fondo no ofrece gran diferencia en cuanto al destino de los restos mortales y la fe en su futura resurrección.

El nuevo Código, en su canon 1176, aunque recomienda la inhumación, no prohibe la cremación, "a no ser que se haya elegido por razones contrarias a la doctrina cristiana".

El fuego, pues, también en este momento de las exequias, podría expresar con fuerza su carácter de elemento purificador, dando al rito un tono de sacrificio consumado ante Dios del propio cuerpo, símbolo de ese otro sacrificio continuado que ha sido la vida cristiana unida en todo a Cristo Jesús.

Simbolismo natural

El lenguaje del fuego tiene, ya en nuestra sensibilidad humana y social, una interesante serie de sentidos.

Junto con los otros elementos naturales —clásicamente el aire, el fuego, la tierra y el agua se consideraban los constitutivos de toda la naturaleza—, el fuego es un ser misterioso, móvil, inquieto, indomable, "viviente". Y por eso fácilmente se convirtió en uno de los símbolos más universales de todas las culturas.

El fuego consume, calienta, quema, ilumina, purifica, es fuente de energía. Es origen de innumerables beneficios para la humanidad. El canto a las criaturas de S. Francisco de Asís entona también su admiración por el fuego: "alabado seas, mi Dios, por el hermano fuego, con el que iluminas las tinieblas y es hermoso y alegre y robusto y fuerte"...

Pero también destruye, castiga, asusta y mata. Es un elemento bienhechor, pero a la vez peligroso. Un rayo o un incendio pueden engendrar calamidades enormes. Sin el fuego no podemos vivir, pero puede causarnos también la muerte.

Nada extraño que en torno a este misterioso elemento natural se haya creado todo un simbolismo:

— para expresar la presencia misma de la *divinidad*, invisible pero fuerte, incontrolable, purificadora, castigadora,

— o para designar los *sentimientos humanos*, sobre todo los fuertes —las pasiones— que están escondidos pero que pueden alcanzar una fuerza inaudita, para bien o para mal: el amor, el odio, el entusiasmo, el fanatismo: o, en nuestra celebración, la fe, la oración, la adoración;

— el fuego es también la imagen del *calor familiar*; el crepitar de la llama en el hogar ilumina la vida, ahuyenta el frío en las noches de invierno, da alegría y sensación de bienestar;

— y puede, finalmente, ser el centro expresivo de una *fiesta*: las clásicas hogueras de San Juan concentran la atención y de alguna manera hablan de la alegría festiva y del amor.

En el siglo de la electricidad y del gas, todavía sigue siendo válido el lenguaje del fuego natural.

En la Revelación

Para saber toda la densidad de significado que puede llegar a tener el fuego —y por tanto, lo que quiere expresar también en nuestras celebraciones— no hay mejor medio que repasar, aunque sea rápidamente, lo que de él dicen tanto el A.T. como el N.T.

a) Ante todo, el fuego sirve para expresar de algún modo lo que es imposible de expresar: *la presencia misteriosa de Dios* mismo en la historia humana.

Así se entiende el impresionante encuentro que tiene Abraham con Yahvé (Gen 15): cuando él ofreció unos animales como sacrificio, "surgió en medio de las tinieblas un horno humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre aquellos animales partidos".

Del mismo modo nos habla el misterioso episodio de la zarza que arde sin consumirse (Ex 3). Moisés se acerca a un lugar que en seguida reconoce como sagrado, y oye la voz "yo soy el Dios de Abraham...": es el Dios que dialoga, que llama y envía a su siervo a salvar al pueblo de su esclavitud.

En el camino de ese mismo pueblo por el ardor y por el frío del desierto, "iba Yahvé al frente de ellos, de día en columna de nube, y de noche en columna de fuego" (Ex 13,21). Y en el Sinaí "la gloria de Yahvé aparecía a la vista de los hijos de Israel como fuego devorador sobre la cumbre del monte" (Ex 24,17).

Naturalmente que la importancia de ese simbolismo del fuego no es en Israel como en otros pueblos antiguos: los israelitas no adoran el fuego, no le dan importancia en sí mismo, sino que de alguna manera reconocen en él el signo de la presencia salvadora o castigadora de Dios.

b) Esta cercanía de Dios se hace particularmente sentida en el momento de *los sacrificios*.

El episodio más sensacional es el desafío del profeta Elías contra los sacerdotes del dios Baal en el monte Carmelo (1 Re 18): "cayó el fuego de Yahvé que devoró el holocausto y la leña y el agua": es la respuesta de Dios a la oración de Elías. Aunque en el capítulo siguiente se nos narra la lección que Dios dio a su impetuoso profeta (a Elías se le describe "como fuego, y su palabra abrasaba como antorcha": Ecclo 48,1): Dios no se le aparece ni en el huracán ni en el temblor de tierra ni en el fuego, sino en una brisa suave...

c) También será éste el lenguaje empleado para designar *el juicio de Dios*, ya ahora, pero sobre todo en el día último, el día del Señor.

El juicio de Dios, como el fuego, penetra todo ser existente, lo pone en evidencia, lo purifica o lo castiga profundamente: "un río de fuego corría y manaba delante de El: el juicio abrió sesión y se abrieron los libros" (Dan 7,10). Fue el juicio del fuego sobre las ciudades pecadoras de Sodoma y Gomorra (Gen 19), porque "con fuego Yahvé va a juzgar" (Is 66,16).

También en el N.T. será el fuego la expresión del castigo escatológico: el fuego de la gehenna, el horno de fuego, el fuego del infierno (Mt 5,22; 13,30.42). Los hijos del trueno, Juan y Santiago, tan impetuosos como Elías, preguntan al Maestro: "¿quieres que baje fuego del cielo y los consuma?" (Lc 9,54). Y también ellos, como Elías, reciben un reproche y una lección por su excesiva fogosidad.

d) No es extraño que *el mismo Jesús*, el que dijera "yo soy la Luz" o "yo soy la Vida", también use el término del fuego para describir la misión mesiánica que acabará en la entrega total de la Cruz: "he venido a traer fuego sobre la tierra y cuánto desearía que ya estuviera encendido" (Lc 12,49). Es interesante una de las frases que el evangelio apócrifo de Sto. Tomás atribuye a Jesús: "Jesús ha dicho: el que está cerca de mí está cerca del fuego, y el que está lejos de mí está lejos del Reino".

e) El auténtico fuego que Jesús ha comunicado a la humanidad es *su Espíritu Santo.*

Ya el Bautista anuncia: "yo os bautizo con agua, El os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego" (Lc 3,16). Y en efecto, como ya hemos dicho al principio de esta reflexión, el día de Pentecostés, el Espíritu desciende sobre la primera comunidad como en lenguas de fuego y la transforma totalmente. Si el fuego grabó la primera ley en las tablas de Moisés, ahora es el Espíritu el que ha impreso la Ley de Cristo en el corazón de los cristianos (cfr. 2 Cor 3,3).

Pocos símbolos como éste para ilustrar de alguna manera el ardor, la sutileza, la irradiación del amor y la vida de Cristo, o sea, su Espíritu: éste realiza en el orden sobrenatural lo que el fuego vemos que hace en el físico: ilumina, calienta, purifica, renueva... En verdad "nuestro Dios es fuego devorador" (Hebr 12,29).

Sugerencias prácticas

Como vemos, es escaso el uso que se hace del fuego en la liturgia, comparado con el profundo significado que tanto humanamente como en la Biblia tiene su simbolismo.

Unas pocas sugerencias para potenciar su empleo en los momentos ya establecidos, y también para ampliarlo con imaginación pastoral:

a) en la *Vigilia Pascual* se trataría de hacer bien la hoguera inicial pero sin exagerar su importancia: lo principal de la celebración vendrá después, en la proclamación de la Palabra y los sacramentos;

si se quiere organizar, en ambientes más juveniles, una fiesta en torno al fuego, esto debería hacerse no antes de la celebración —sería adelantar el clímax de alegría que debe brotar del anuncio de las lecturas— sino más bien después de toda la Vigilia;

b) en la fiesta de *la Dedicación* se ha relativizado el gesto del fuego sobre el altar; con todo conviene recordar que el n. 18 del Ritual dice que "las Conferencias Episcopales pueden adaptar este Ritual a las costumbres de cada país": no sería improcedente dar al rito del fuego sobre el altar un mayor relieve;

c) en nuestras celebraciones habría que cuidar ese simbolismo, tan sencillo y profundo a la vez, de las *velas, lámparas, cirios* (el Cirio Pascual en primer lugar): no minimizarlo, sino dejar que su lenguaje exprese con transparencia nuestra fe y nuestra alegría; lo mismo el uso de antorchas encendidas en las procesiones;

d) hay varias celebraciones que admitirían, con una dosis de imaginación y de sentido común, *un mayor uso del lenguaje simbólico del fuego*:

— por ejemplo en *celebraciones penitenciales*, expresando con el fuego la purificación del pecado,

— en concreto el *miércoles de ceniza*, con algún signo de que no sólo "imponemos" la ceniza, sino que "hacemos" ceniza, quemando algo que simbolice el pecado y el hombre viejo;

— en torno a *la Confirmación*, en alguna de las celebraciones preparatorias, se ha utilizado en varias partes el simbolismo del fuego para mentalizar en lo que va a ser el Sacramento: la donación del Espíritu;

— en varias *adaptaciones* de la Misa romana, por ejemplo al lenguaje cultural de la India, juega un papel más importante que entre nosotros este signo, con lámparas, ofrenda de fuego, etc.

Dado que es un signo tan universal y tan expresivo, un mayor uso del fuego en las celebraciones cristianas sería una pista interesante de creatividad pastoral.

EL FUEGO Y EL ESPIRITU

"estos dones que te ofrecemos en la Eucaristía...

Visítelos tu Espíritu Santo, que aceptó los dones de Manoaj (el padre de Sansón) en la semejanza de una llama. Visítelos y vivifíquelos tu Espíritu Santo, que asumió el sacrificio del profeta Elías con el calor del incendio. Visítelos y vivifíquelos tu Espíritu Santo, que entró en los corazones de tus apóstoles en forma de lenguas de fuego..."

(Oración "post pridie", después del Relato de la Misa de la Ascensión, en la liturgia hispano-mozárabe)

"Acepta, Espíritu Santo, este sacrificio... Porque tú eres en verdad aquel fuego que, aceptando los sacrificios de nuestros padres, los consumiste con tu fuerza divina.

Como entonces consumiste la víctima de Elías... acoge ahora, te pedimos, con igual bondad, estas ofrendas, purificando todo apego de nuestros pecados con el fuego salvífico de tu divinidad..."

(Oración "post pridie" de la fiesta de Pentecostés, en la liturgia hispano-mozárabe)

9. EL INCIENSO

Ahora no se usa tanto el incienso cómo antes de la reforma.

Antes era un claro signo de solemnidad: en las Misas más importantes y festivas no faltaba el incienso. No es que la reforma haya suprimido este gesto simbólico: la introducción general al Misal Romano dice que "puede libremente usarse en cualquier forma de Misa" (IGMR 235). Lo ha dejado libre, y lo ha ampliado a las Misas que se quiera, no sólo a las más solemnes.

¿Por qué, pues, en muchas comunidades se emplea tan poco o nada el incienso? ¿se le considera como trasnochado, o una reliquia del pasado que ahora ya no significa nada? ¿ha sido por simplificar y volver más austera la liturgia? ¿no se le ven valores simbólicos al gesto?

El buen olor en la liturgia

Una primera aproximación puede ser el lugar del elemento olfativo en nuestras celebraciones.

La liturgia da importancia a todos los sentidos, no sólo a la audición y la vista. El buen olor puede aportar también su simbolismo al misterio cristiano.

Como utilizamos la luz y las velas y las lámparas, así también apreciamos el sentido de unas flores —por su estética y su perfume— y el significado de unos óleos perfumados, frescos, para las varias unciones sacramentales. El buen olor —en la liturgia al igual que en otras reuniones humanas— produce agrado, simboliza "el buen olor de Cristo", así como el afecto, la fe y la oración que los cristianos queremos expresar ante Dios.

Aquí entra el incienso, con su perfume y su columna de humo blanco. No parece que el origen de la incensación tuviera que ver con la nece-

sidad de sanear el ambiente en las grandes concentraciones (así se justifica a veces, superficialmente, el famoso "botafumeiro" de Santiago de Compostela), o en los funerales. Más bien es el sentido simbólico el que le ha dado origen y lo ha conservado en el culto. A veces decimos "aleluya" o "te damos gracias", o "recibe nuestra ofrenda" con palabras y con cantos. Y a veces lo decimos con gestos, como el incienso.

No nos extraña que los cristianos de Oriente, del cercano y del lejano, que son más amantes del simbolismo y del ambiente "sagrado", hayan permanecido mucho más fieles al uso del incienso que nosotros.

El incienso viene del Oriente

El uso del incienso para el culto es antiquísimo, precristiano.

Se trata de unas resinas variadas que dan un perfume agradable al ser quemadas, emanando un humo blanco que invade el ambiente. Aparte de su uso en las casas y otros acontecimientos sociales, desde muy antiguo, en diversas culturas y religiones —en Egipto, por ejemplo, antes de que llegaran los israelitas— se utilizó el incienso como símbolo de honor a los difuntos, o de respeto a las autoridades, o como sacrificio a los dioses y signo de alegría y atmósfera sagrada.

En el Templo de Jerusalén —ya antes, en torno al Arca de la Alianza— era clásico el rito del incienso. En el capítulo 30 del libro del Exodo se establece cómo será el "altar del incienso". Se le dice a Moisés cómo tiene que buscar aromas, especias perfumadas e incienso para ir quemando en la presencia de Dios: se llegó a confeccionar este incienso con trece perfumes distintos.

Así se hacía a diario antes del sacrificio de la mañana y después del de la tarde: por eso leemos que Zacarías, el padre de Juan el Bautista, "oficiaba delante de Dios para quemar el incienso" (Lc 1,8). También se acompañaba con incienso la ofrenda de los fieles al Señor (Lev 2,1.15-16).

La reina de Sabá, entre los regalos que ofreció a Salomón, incluyó también gran abundancia de aromas (1 Re 10). El profeta anunció que en la nueva era de Jerusalén vendrían reyes del Oriente a ofrecer oro e incienso en honor de Yahvé (Is 60,6). El evangelio ve cumplida la profecía en los dones que ofrecieron al Niño los magos de oriente: oro, incienso y mirra.

Una historia titubeante

A pesar de su historia bíblica, el incienso no entró fácilmente en el culto cristiano. Hasta el siglo IV este signo estuvo muy asociado al culto de los dioses y del emperador, o sea, el culto pagano e idolátrico, que fue mirado con reticencia y suspicacia, evitándose su uso en la liturgia cristiana. Y más cuando el ofrecer incienso al emperador o a un dios pagano se

convirtió en el símbolo de la apostasía de la fe cristiana: por no caer en ella murieron muchos cristianos como mártires.

A partir de la paz constantiniana del siglo IV, a medida que fue desapareciendo la asociación pagana del incienso, fue entrando poco a poco también en el ritual cristiano. La peregrina Egeria, en el mismo siglo (cap. 24,10) ya da testimonio de su uso en Jerusalén, y en las pinturas de S. Vitale, en Ravena, del siglo VI, también se ve la figura del ministro con el incensario en la mano.

Al principio parece que entró como signo honorífico en relación con el Papa y los ministros sagrados, aunque muy pronto se leen explicaciones basadas en su simbolismo de oración, elevación al cielo o sacrificio ofrecido a Dios, y se va empleando para el altar, las ofrendas, etc.

Es, por tanto, un signo, tímido al principio, de "inculturación", o sea, de admisión en el culto de un lenguaje, de una acción simbólica, que tiene raigambre humana y religiosa fuera del cristianismo.

¿A quién se inciensa?

Actualmente el Misal sugiere, con libertad, el uso del incienso en estos momentos de la Misa:

— durante la procesión de entrada,
— al comienzo de la Misa, para incensar el altar,
— en la procesión y proclamación del evangelio,
— en el ofertorio, para incensar las ofrendas, el altar, el presidente y el pueblo cristiano,
— en la ostensión del Pan consagrado y del Cáliz después de la consagración (IGMR 235).

a) Llevar incienso en la *procesión de entrada* e incensar *el altar* que va a ser centro de la celebración eucarística, puede indicar el respeto al lugar, a las personas y al altar, o simplemente significar el tono festivo y sagrado de la acción que empieza. Pero el Misal (IGMR 27) no da demasiado relieve a este primer gesto: siempre se ha considerado más importante la incensación del altar en el ofertorio.

b) La *incensación del evangelio* fue entrando a partir del siglo XI, como signo de honor y respeto hacia Aquél cuyas palabras vamos a escuchar. El Misal (IGMR 33 y 35) explica por qué en el momento del evangelio se acumulan los signos de especial veneración: el lector ordenado, la postura de pie, el beso y otras muestras de honor entre las que hay que recordar el incienso.

c) El uso del incienso *en el ofertorio* tiene especial interés. Ya se nombra en el siglo IX. El altar y las ofrendas de pan y vino sobre él se inciensan "para significar de este modo que la oblación de la Iglesia y su oración suben ante el trono de Dios como el incienso" (IGMR 51). Se

pone de relieve, por tanto, el sentido simbólico del gesto en línea ofertorial.

Más aún: en este momento "también el sacerdote y el pueblo pueden ser incensados". La acción puede interpretarse como un signo de respeto hacia el presidente que representa a Cristo y al Pueblo de Dios que es su comunidad. Pero, sobre todo, se pone aquí en juego otro simbolismo: las personas, el presidente y la asamblea, se integran en el conjunto "ofertorial". Junto con el pan y el vino ofrecidos sobre el altar, y que son incensados, también el presidente se ofrece a sí mismo, y con él toda la comunidad, y así se convierten ellos mismos, no sólo el pan y el vino, en ofrenda y sacrificio, unidos e incorporados al sacrificio de Cristo. Son las personas, principalmente, las que vienen a ser simbolizadas, como ofrenda y homenaje a Dios, con el gesto del incienso. Si nada más fuera un gesto de honor, se quedaría la asamblea sentada mientras la inciensan. En cambio, se pone de pie, para indicar su actitud positiva, comprometida, de unión espiritual con las ofrendas eucarísticas. Inmediatamente sonará la invitación: "levantemos el corazón", a la que la asamblea puede responder con verdad: "lo tenemos levantado hacia el Señor".

d) Finalmente *en la consagración* el destino del gesto de la incensación es el Señor mismo, Cristo Jesús, en el momento en que se elevan el Pan y el Vino consagrados. Así se empezó a hacer a partir del siglo XIII.

Todas las incensaciones se dirigen a los signos sacramentales de la presencia del Señor: el altar, la cruz, el libro del evangelio, el presidente, la asamblea. Ahora se inciensa el Pan y el Vino consagrados, el signo central y eficaz de la autodonación de Cristo.

Por eso se extendió rápidamente el uso del incienso en las diversas formas del culto a la Eucaristía: la exposición con el Santísimo, las procesiones... Precisamente porque estos momentos celebrativos subrayan el tono de veneración y honor, es lógico que el Ritual del Culto a la Eucaristía (nn. 85. 106, etc.) prescriba el uso del incienso en ellos.

e) En la *dedicación de las iglesias* tiene particular relieve el incienso. Recuérdese lo que decíamos en el capítulo anterior al hablar del fuego y su papel en el Rito de la dedicación: "se quema incienso sobre el altar para significar que el sacrificio de Cristo, que se perpetúa allí sacramentalmente, sube hasta Dios como suave aroma y también para expresar que las oraciones de los fieles llegan agradables y propiciatorias hasta el trono de Dios" (Ritual de la Dedicación, n. 16).

En *otras varias celebraciones* se quema incienso en la liturgia cristiana: en la Liturgia de las Horas (IGLH 261) se puede hacer durante el canto evangélico del Benedictus y del Magníficat; en las exequias se inciensa el cuerpo del difunto mientras se canta y se reza por él; en las bendiciones más solemnes se hace el gesto del incienso hacia el edificio o el objeto bendecido...

Qué quiere simbolizar el incienso

Es un gesto muy sencillo: en un hornillo o naveta se queman resinas que producen una humareda perfumada. No se trata de obtener un resultado "práctico" y útil —hoy se utilizaría más el sistema del "spray"— sino de poner en juego en la celebración el simbolismo complejo de este gesto: el fuego que quema, el incienso que se consume, el humo que sube e inunda el ambiente y el perfume que despide.

Lo que el incienso quiere significar en nuestra liturgia nos lo han ido diciendo los varios documentos con sus explicaciones.

a) El incienso crea una *atmósfera agradable y festiva* en torno a lo que se inciensa, a la vez que le da un aire entre misterioso y sagrado por la sutil impalpabilidad de su perfume y de su humo.

b) Expresa elegantemente *el respeto y la reverencia* hacia una persona o hacia un símbolo de Cristo.

c) Pero más en profundidad indica *la actitud de oración* y elevación de la mente hacia Dios. Ya el Salmo 140 nos hace decir: "suba mi oración como incienso en tu presencia". Y el vidente del Apocalipsis interpretaba así el incienso de sus visiones, ante el trono de Dios: "tenía cada uno una cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos" (Apoc 5,8). "Se le dieron muchos perfumes para que, representando las oraciones de todos los santos, los ofreciera sobre el altar de oro colocado delante del trono. Y por mano del ángel subió delante de Dios la humareda de los perfumes que representan las oraciones de los santos" (Apoc 8,3-4).

Símbolo de algo que sube desde dentro, lleno de perfume y fiesta: la fe, el amor, la oración, la veneración que sienten los celebrantes.

d) El incienso es símbolo, sobre todo, de *la actitud de ofrenda* y sacrificio de los creyentes ante Dios.

Como el grano o el polvo aromático se quema en el fuego para exhalar el grato perfume, así la vida entera del creyente quiere consumirse en honor de Dios, en el sacrificio sutil y continuado de cada día. El que los fieles y el presidente sean incensados, en la Eucaristía, precisamente después de los dones del pan y del vino que se han traído al altar, quiere sin duda aproximar los dos elementos: las cosas y las personas, y eso en el momento en que sobre el altar se va a hacer memoria del verdadero Sacrificio de Cristo al Padre.

Son las personas el verdadero incienso que se quema en sacrificio: "nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo" (2 Cor 2,15). ¿De qué vale el gesto exterior, por agradable y simbólico que sea, si no va acompañado de la ofrenda personal? Podría repetirse la queja del profeta: "¿a qué traerme incienso de Sabá y canela fina de país remoto? Ni vuestros holocaustos me son gratos ni vuestros sacrificios me complacen" (Jer 6,20).

El perfume agradable a Dios —del que el incienso sólo es un signo exterior— es, por parte de Cristo, su sacrificio total, y por parte de los

fieles su fe, su amor, su entrega con Cristo a Dios: "vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma" (Ef 5,2). La ayuda fraterna que los cristianos de Filipos le envían a Pablo la interpreta él como "suave aroma, sacrificio que Dios acepta con agrado" (Fil 4,18).

El incienso une de algún modo a las personas con el altar, con los dones del altar, y sobre todo con Cristo Jesús que se ofrece en sacrificio. En la Liturgia de las Horas, el incienso durante el cántico evangélico quiere también convertir la oración en ofrenda, en conexión con el altar de la Eucaristía. En las exequias se inciensa al difunto, dando también un sentido de ofrenda definitiva a su muerte.

* * * * * *

Vale la pena recuperar esta acción simbólica del incienso. Al menos los días más festivos y en los momentos más significativos (la proclamación del evangelio, la ofrenda de los dones en el altar). Cuando escribo estas líneas acabo de experimentar, en el Santuario de Aránzazu, la belleza y la expresividad de la incensación en la Eucaristía solemne del día de la Asunción.

Una breve catequesis o monición, ocasionalmente, puede dar a este simbolismo una mayor eficacia, apuntando al tono festivo y sobre todo invitando a la comunidad a la actitud interior de oración y de autoofrenda que el incienso quiere expresar.

Es el símbolo de nuestra propia vida que quiere ser sacrificio agradable a Dios y perfume bienhechor para los demás.

El incienso en Jerusalén, siglo IV

"(El domingo por la mañana), dichos estos tres salmos y hechas las tres oraciones, son introducidos en la gruta de la Resurrección los incensarios, para que toda la basílica se llene de perfumes (repleatur odoribus). Y entonces el obispo, que está de pie dentro de los canceles, toma el evangelio, se dirige a la puerta y el mismo obispo lee la resurrección del Señor" *(Itinerario de la virgen Egeria,* c. 24, n. n. 10).

10. LA IMPORTANCIA DE TOCAR

En la celebración utilizamos los cinco sentidos. Oímos la Palabra, vemos la acción, gustamos el pan y el vino, olemos el perfume del incienso: y también entra en funcionamiento —y muy abundantemente— nuestro tacto.

La corporeidad adquiere en la liturgia toda su importancia. El hombre no sólo es espíritu, sino también cuerpo. Y el cuerpo expresa, comunica, realiza sus sentimientos más humanos y profundos. Por el tacto, en concreto, experimentamos la realidad, nos acercamos a las personas y las cosas, nos relacionamos con ellas. La apertura a la vida, por parte de los niños pequeños —y luego volverá a serlo para los ancianos y los enfermos— es fundamentalmente a través del tacto.

"Tocar", lenguaje de los sacramentos

Es realmente sorprendente repasar bajo esta clave del tacto nuestras celebraciones: el lenguaje del "tocar" está presente en todas ellas.

En el *Bautismo* hacemos la signación sobre la frente de los niños, les ungimos en el pecho o les imponemos la mano sobre la cabeza, les sumergimos en agua o les bañamos con ella, volvemos a ungirlos sobre la cabeza, les tocamos con los dedos los oídos y la boca —si se hace el signo del "effeta"—; y en la oración de bendición del agua el sacerdote "toca el agua con la mano derecha"...

En la *Confirmación*, además de la imposición de manos, se les unge a los confirmandos sobre la frente con el crisma: el que les presenta al obispo "coloca su mano derecha sobre el hombro" de cada uno, y al final el obispo suele darles, como gesto de paz, no sólo un saludo de palabra, sino un abrazo o un beso.

En la *Eucaristía* el ministro besa el altar, toca con su mano y luego besa el libro del Evangelio; los fieles son invitados a comer y beber el Cuerpo y Sangre del Señor; el que quiere puede recibir el Pan muy dignamente en su mano; y antes de ir a comulgar nos damos la mano o el abrazo de paz...

En el sacramento de la *Penitencia* se ha restituido como gesto simbólico de reconciliación el que el ministro coloque sus manos (o al menos la derecha) sobre la cabeza del penitente.

En la *Unción* el sacerdote unge con los óleos la frente y las manos del enfermo.

En las *Ordenaciones*, además de la entrega de los signos propios (tocar el Leccionario, o la patena con el pan y el cáliz con el vino), y de la unción de manos, los candidatos sienten sobre su cabeza la mano del obispo en el momento de invocar sobre ellos la fuerza del Espíritu.

En el *Matrimonio* los nuevos esposos se dan el mutuo "sí" mientras se cogen de las manos, como signo de entrega y fidelidad, y se ponen mutuamente el anillo en el dedo, y asimismo se dan el abrazo o el beso de paz.

Son innumerables, pues, los momentos en que la celebración sacramental usa este lenguaje del contacto físico, para manifestar la comunicación de la gracia: imposición de manos, contacto con el agua, unciones, besos, abrazo de paz, imposición de la ceniza, el comer y el beber, los golpes de pecho, el lavatorio de los pies, la entrega de símbolos o insignias (por ejemplo, para los religiosos, el hábito, las reglas, el anillo)...

Los gestos de Jesús

La salvación que nos ofreció Jesús era la salvación espiritual, la reconciliación con Dios, la paz interior, el perdón de los pecados, la comunicación de su gracia y su vida.

Pero era también salvación total, humana, espiritual y corporal a la vez. Jesús manifestaba continuamente los bienes del Reino con gestos visibles, que afectaban también la corporeidad del hombre. No sólo nos dijo que Dios nos amaba, sino que curó a los enfermos. No sólo nos encargó que nos amáramos los unos a los otros, sino que nos enseñó a lavarnos los pies como gesto de esta fraternidad.

Es interesante ver cómo aparece en los evangelios que Jesús *tocaba* a los que quería comunicar su fuerza salvadora.

Se le acercó un leproso, y él, "extendiendo la mano, le tocó y le dijo; quiero, sé limpio" (Mt 8,3). Le seguían dos ciegos: "entonces tocó sus ojos, diciendo: hágase en vosotros según vuestra fe" (Mt 9,29). Y "le presentaban a los niños para que los tocase... y abrazándolos, los bendijo imponiéndoles las manos" (Mc 10,13). A la suegra de Pedro "le tocó la mano y la fiebre la dejó" (Mt 8,15). Al sordomudo "le metió los dedos en los oídos y le tocó la lengua, diciendo: effeta, ábrete" (Mc 7,33). Al criado herido por Pedro, Jesús, "tocándole la oreja, le curó" (Lc 22,51).

A la niña del jefe de la sinagoga "le tomó de la mano y ésta se levantó" (Mt 9,25). Al ciego de nacimiento "hizo un poco de lodo y le untó sus ojos" (Jn 9,6)...

Tiene un significado profundo ese "tocar" de Jesús: es la mano de Dios, visibilizada en la de Cristo, que sana, bendice, protege, comunica vida, perdona, da seguridad...

Ahora la Iglesia, con sus sacramentos, continúa esa acción de Cristo con el mismo lenguaje de cercanía corporal.

¿Una liturgia incorpórea?

En nuestras celebraciones hemos cuidado mucho —sobre todo estos últimos años— la audición de la Palabra o de los textos de oración. Pero hemos descuidado un poco la importancia que tiene el lenguaje de otros signos: el movimiento, el simbolismo, la abundancia... En concreto damos poco relieve al contacto físico.

Las celebraciones pueden resultar así muy decorosas, muy racionales y ordenadas, pero faltas de expresividad.

Sería interesante reflexionar sobre los motivos que nos han llevado a descuidar esta abundancia "sensorial" de nuestra liturgia. ¿Por el escrúpulo del contacto físico?; ¿para evitar una excesiva materialización y concretización?; ¿por cierto tono de espiritualidad anti-corporal? Tal vez hemos espiritualizado demasiado el concepto de "salvación" (la clásica "salvación del alma", en vez de "la salvación de todo el hombre") y reducido nuestra celebración a uno o dos sentidos: la audición, y en todo caso la visión, sin apenas movimiento y cercanía de contacto. A los fieles no se les permitía "tocar" con su mano el pan consagrado, o el cáliz, o acercarse al altar o al ambón... Se ha estilizado el pan eucarístico de tal modo que ya no parece pan. Se ha desfigurado el sentido de la unción de modo que ya no se toca apenas el cuerpo y no tiene ningún parentesco con los diversos "masajes" que nos damos continuamente en la vida humana.

Los cristianos, tal vez por herencia de los judíos, hemos dado prioridad a la palabra "dicha y oída", y no tanto a la "acción" de la liturgia, más encarnada y concretizada en el lenguaje de los otros sentidos, que se ha venido a minimizar hasta los límites del "validismo".

Con respecto al "tocar" parece que hayamos desarrollado mucho más el precepto negativo: "no tocar". Hemos seguido más el "no te acerques" de la visión de Moisés (Ex 3,5) que el estilo de Jesús. Es más bien el "tabú" (no tocar), con todo su sentido de lejanía o de miedo, que el "dejad que los niños vengan a mí" de Jesús.

La salvación de Dios nos alcanza y nos toca

Y sin embargo, el lenguaje del contacto es todo un símbolo de cercanía, de personalización, de toma de posesión, de eficacia.

Es el símbolo de que Dios nos alcanza con su gracia, en el espacio y en el tiempo, a cada uno de nosotros, y que nosotros acogemos su don con todo nuestro ser.

Al igual que el amor de Dios —inefable, invisible— se nos manifestó en la Humanidad concreta y corporal de Cristo Jesús, también en los sacramentos de la Iglesia se encarna su gracia —invisible, inefable— en el lenguaje de unos signos concretos que nos alcanzan también corporalmente: tocar, bañar, ungir, comer, beber...

Las palabras son un medio de comunicación estupendo y necesario. Pero muchas veces un gesto o un contacto son el mejor discurso. El beso que el Viernes Santo damos a la Cruz no necesita muchos discursos para expresar su intención. Cuando el penitente o el confirmado o el ordenado sienten sobre su cabeza la mano del ministro, experimentan, aún sin demasiadas palabras, la transmisión del don de Dios.

El gesto de tocar sacramentalmente expresa muy bien la acción de un Dios que salva, la respuesta de nuestra fe, la relación con una persona. El tocar individualiza, acerca, comunica, estimula, manifiesta y "realiza" las ideas y los sentimientos. En el fondo el tocar es signo de amor, de solidaridad y cercanía. Y esto lo fue en el modo de actuar de Cristo, y lo es en la actividad sacramental de la Iglesia, y también en nuestra vida de relaciones humanas.

Está bien que nuestra liturgia sea una liturgia de palabras (la palabra es también, en cierto sentido, contacto a distancia). Pero debe ser más todavía liturgia de "presencia" y de actuación. Y para esto tienen que entrar en funcionamiento todos los sentidos. Es, precisamente, el lenguaje específico de la liturgia, que no quiere primordialmente transmitir doctrinas ni manejar ideas, sino celebrar la acción de Cristo y de la comunidad cristiana por medio de los signos sacramentales.

Ni absolutizar ni empobrecer

Es verdad que existe el peligro del exceso: se puede caer en la tentación de absolutizar el gesto del contacto, lo cual sería caer en la superstición. Uno de los motivos por los que la Iglesia progresivamente suprimió la comunión con el Vino en la Eucaristía fue tal vez lo que ya contaba Cirilo de Jerusalén a fines del siglo cuarto: algunos fieles se tocaban con la Sangre del Señor los ojos, la frente, las manos...

Es fácil observar a este respecto un doble movimiento en la historia. Por una parte la instintiva tendencia a "ritualizar" simbólicamente, con gestos corporales, todo lo relativo a lo Santo y a la fe. Pero por otra , precisamente por miedo a que esta concretización corporal se erija en algo

absoluto y buscado por sí mismo, la consigna de relativizar y hasta de evitar esta ritualización.

Jesús nos enseñó la síntesis: nos enseñó y nos encomendó el lenguaje de los gestos y a la vez nos llamó la atención sobre la prioridad de lo interior y de las actitudes de fe.

No tenemos que caer en el extremo del ritualismo, como supervaloración del gesto —en este caso, del contacto físico—, pero tampoco en el opuesto, la angelización y desencarnación de la fe.

La liturgia —como por otra parte la vida misma del hombre— habla con símbolos, elementos visibles, movimiento, abundancia de gestos, cercanía, imágenes, música. Y en concreto con el lenguaje del contacto físico en sus varias formas. Así manifiesta la actuación de Dios y la mediación de la Iglesia, así como la respuesta interior de fe, que afecta a la totalidad del ser humano. No es de extrañar que determinados grupos —en particular juveniles— tiendan hoy a dar mayor relieve a este elemento del contacto: para ellos el gesto de la paz debería ser más expresivo, y el Padrenuestro no es raro que lo quieran recitar o cantar cogidos unos y otros de la mano, para resaltar el compromiso de fraternidad que la oración del Señor supone.

Claro que el encuentro con Dios —y con las demás personas— debe suceder a un nivel interior y profundo. Pero los signos sacramentales están para eso: para expresar y facilitar ese encuentro siempre misterioso e inefable.

"El cuerpo es el eje en torno al cual gira el orden de la salvación.

Cuando el alma se une con Dios, este contacto tiene lugar a través del cuerpo. Se lava el cuerpo para que quede purificada el alma; se unge el cuerpo para que sea santificada el alma; se marca el cuerpo con el signo de la cruz para que el alma halle protección; se hace sombra al cuerpo con la imposición de las manos para que el alma sea iluminada por el Espíritu; se alimenta el cuerpo con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para que el alma sea alimentada por Dios.

Tampoco se pueden ambos separar en la recompensa final, una vez que acá en la tierra estuvieron tan íntimamente unidos en la obra de la salvación".

Tertuliano, *De la resurrección de la carne,* n. 8

11. LAS UNCIONES

Para celebrar en nuestra liturgia el misterio de la salvación los cristianos nos servimos a veces de las cosas más elementales de la vida, porque su lenguaje nos parece válido para expresar los varios aspectos de la obra salvadora de Cristo: comer pan, beber vino, bañarse en agua...

Uno de los elementos que tanto en la Biblia como en nuestra liturgia tienen aplicaciones muy variadas y frecuentes es el aceite con sus derivados.

El aceite y su polivalencia

Si se ha elegido ya desde muy antiguo este elemento para tantas acciones litúrgicas es porque resulta bastante fácil su simbolismo cara a los diversos dones de Dios y sus efectos espirituales.

El aceite —los óleos, los ungüentos, las pomadas— tiene en nuestra vida muchas aplicaciones y beneficios:

— lo utilizamos, especialmente los pueblos mediterráneos, para nuestra comida,

— o como combustible, por ejemplo en las lámparas,

— pero sobre todo lo usamos por sus propiedades curativas: penetrando en la piel, tiene evidentes cualidades terapéuticas para la misma, sobre todo en los casos de quemaduras, golpes, etc.,

— los deportistas saben lo que aprovecha a la fortaleza y agilidad de sus músculos la aplicación de masajes antes o después de sus momentos de esfuerzo,

— y todos apreciamos el uso de estos elementos en el campo cosmético: los aceites perfumados dan suavidad, belleza, frescor; mantienen

tersa la piel y la fortifican; por eso no cesamos de darnos los oportunos masajes después del baño, o al afeitarnos, o al tomar el sol...

No es nada extraño que el aceite sea símbolo de salud, de bienestar, de paz. Y que, por tanto, en nuestras celebraciones sacramentales quiera expresar y ser instrumento de los dones del Espíritu sobre los bautizados, los confirmados, los enfermos o los que reciben la ordenación sagrada al ministerio.

Un signo muy bíblico

Además de esta notable cercanía a los usos humanos del "masaje-unción", nuestros sacramentos han aprendido su lenguaje sobre todo de la Biblia.

Ya en el Antiguo Testamento el aceite es apreciado por todas esas propiedades beneficiosas.

a) Es considerado, junto con el trigo y el vino, como *símbolo del bienestar y de las bendiciones de Dios*. El aceite da suavidad y alegría. Condimenta las comidas y da belleza y frescor a nuestros cuerpos, Por eso se le considera como imagen de la paz y de la alegría: "aceite perfumado alegra el corazón, la dulzura del amigo consuela el alma" (Prov 27,9), "ved qué dulzura y qué delicia, convivir los hermanos unidos: es ungüento precioso en la cabeza..." (Ps 132,2), "el Señor tu Dios te ha ungido con aceite de júbilo entre todos tus compañeros" (Ps 44,7-8)...

b) Pero el aceite no sólo trae el recuerdo de la dulzura y la suavidad: también da *fuerza* en los momentos en que más la necesitamos, sean deportivos, guerreros o espirituales: "tus enemigos perecerán... pero a mí me das la fuerza de un búfalo y me unges con aceite nuevo" (Ps 92,11).

c) Por eso se unge con él, con intención de expresar algo profundo que viene de Dios, a los que más necesitan esa fuerza y esa salud para la misión que se les ha encomendado: los *reyes* ("tomó Samuel el cuerno de aceite y ungió a David en medio de sus hermanos, y a partir de entonces vino sobre David el espíritu de Yahvé": 1 Sam 16,13), los *sumos sacerdotes* ("a Aarón y sus hijos... los bañarás en agua... tomarás el óleo de la unción, lo derramarás sobre su cabeza y así les ungirás" Ex 29,4ss) y también, por lo que parece, los *profetas* ("ungirás a Jehú como rey... y a Eliseo le ungirás como profeta": 1 Re 19,16).

d) Y por sentido trasladado, también se ungen *los lugares y las cosas* que van a servir para el culto y que quedan de alguna manera consagrados a Yahvé: la Tienda, el arca de la alianza, la mesa de los sacrificios, y luego el Templo (cfr. Lev 8 y Ex 30). El primer gesto de esta intención parece que fue el de Jacob, que derramó aceite sobre la piedra sobre la que había dormido y tenido el sueño misterioso (cfr. Gen 28,18).

El ungido y los ungidos

En el Nuevo Testamento el auténtico "Ungido" es Jesús de Nazaret. El nombre que más se repite de él es el de "Cristo", que en griego significa "Ungido", al igual que "Mesías" en hebreo. El es el que ha recibido la misión más difícil, la de Mesías, y por eso recibe la Unción de lo alto, el Espíritu de Dios: "Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder" (Act 10,38).

No se trata tanto de un rito de unción visible, sino de una posesión total por parte del Espíritu, la plenitud de sus dones sobre Jesús de Nazaret, que puede decir de sí mismo, citando al profeta Isaías: "el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido" (Lc 4,18; Is 61,1). Dios le ha dado su fuerza y su poder, o sea, su Espíritu, para el cumplimiento de su misión de Sacerdote, Profeta y Rey.

Pero *también los creyentes* reciben esta unción. Igualmente hay que entenderla en un sentido espiritual, y no tanto de gesto sacramental (que se irá concretando más tarde). Los que creen en Jesús son ungidos por el Espíritu, o sea, impregnados de sus dones de gracia, de verdad, de santidad, de fuerza: "es Dios el que nos conforta en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras al Espíritu en nuestros corazones" (2 Cor 1,21); "estáis ungidos por el Santo... la unción que de El habéis recibido permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe" (1 Jn 2,20.27)...

Por eso, si Jesús es llamado Ungido (= Cristo, Mesías), sus seguidores también son llamados "ungidos" (= cristianos). Y con ello el lenguaje de la unción pasa a constituir algo muy céntrico en su identidad.

Además, en el N.T. resuenan otras direcciones de la unción con aceite: su uso como combustible (las lámparas nocturnas de las diez vírgenes: las que tienen y las que no tienen aceite: Mt 25), sus ventajas cosméticas (la mujer que unge a Jesús en casa del fariseo: Mt 26,7), su simbolismo de perfume espiritual ("nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo": 2 Cor 2,15)...

Y sobre todo sus propiedades curativas: los mismos apóstoles curan con aceite a los enfermos (Mc 6,13) y lo mismo hace el buen samaritano con el malherido del camino (Lc 10,34). Por primera vez aparece la unción como gesto de un sacramento cristiano en el famoso pasaje de la carta de Santiago: "¿ está enfermo alguno entre vosotros? llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor" (Sant 5,14s).

Las unciones de nuestra liturgia

En nuestra liturgia hay tres clases distintas de óleos que utilizamos en la celebración:

— el óleo llamado *de catecúmenos*, con el que se hace la primera unción del Bautismo,

— el óleo *de enfermos*, con el que se unge a los que se encuentran en grave situación de debilidad o de enfermedad,

— *el crisma*, que es una mezcla de aceite y bálsamos aromáticos, y con el que se realizan las unciones de la Confirmación y las Ordenaciones, así como también la segunda del Bautismo.

El aceite de estos óleos había sido hasta hace poco necesariamente de oliva. Pero Pablo VI, en 1972, decidió que podía ser de otras plantas (por ejemplo girasol, coco, etc.). Aunque no sea de oliva, cualquier aceite vegetal puede seguir teniendo en los diversos países los mismos beneficios simbólicos para los sacramentos cristianos.

Los Sacramentos en que se hacen las unciones son cuatro, como acabamos de enumerar. Bautismo, Confirmación, Orden S. Unción de Enf.

En dos de ellos la unción es el gesto primordial: la *Confirmación* y la *Unción de enfermos*. En los otros dos, el *Bautismo* y la *Ordenación*, que tienen su propio gesto central (el baño de agua y la imposición de manos respectivamente), la unción viene a ser un gesto complementario.

El sacramento que más antiguos testimonios tiene de este gesto es el de los Enfermos, con el texto de Santiago. Más tarde, tal vez en el siglo II ó III, se incorporó el signo al Bautismo y la Confirmación. Y bastante más recientemente, en la Edad Media, a la ordenación de presbíteros y obispos.

Pero también hay otra celebración en que la unción tiene una intención muy significativa: *la Dedicación de las iglesias*. En ella se ungen con crisma el altar y también las paredes del edificio en que se va a reunir la comunidad para celebrar el culto.

Todos estos momentos tienen un punto de convergencia y referencia: *la Misa Crismal*, que preside el Obispo el Jueves Santo o algún otro día previo, cercano a la Pascua. Esta Misa Crismal quiere expresar la unidad eclesial de la diócesis en torno a su Obispo. Pero también quiere subrayar otro aspecto: los Sacramentos brotan de la Pascua. La Pascua quiere ser novedad cada año: todo empieza de nuevo. Por eso se consagran o se bendicen el crisma y los varios óleos, para la celebración sacramental de toda la diócesis.

El simbolismo de la unción en los Sacramentos

¿Qué significa y realiza la unción de estos Sacramentos? Lo mismo que realiza en su uso humano, lo mismo que apuntaba el Antiguo Testamento y lo mismo que el Nuevo nos indicaba: la fuerza, la gracia de Dios, la suavidad espiritual, la consagración de las personas y las cosas, la curación, el perfume, y sobre todo la penetración del Espíritu y sus dones.

a) En el *Bautismo* hay dos unciones.

La primera, antes del gesto del agua, tiene una intención de preparación para la lucha, de *fortalecimiento contra el mal*: "para que el poder de Cristo Salvador os fortalezca, os ungimos con este óleo de salvación" (Ritual 120). Es un gesto que se hace sobre el pecho, recordando a los atletas y luchadores que ya desde antiguo se dan este masaje preparándose al combate y el esfuerzo. En los primeros siglos parece que tuvo sentido de exorcismo, o sea, de renuncia y de invocación contra todo mal. Así la explica Hipólito en el siglo III: "únjale con el óleo del exorcismo, diciéndole: todo mal espíritu se aleje de ti" (Tradición Apostólica, c. 21). Ahora, como hemos visto en las palabras que la acompañan, quiere transmitir la fuerza de Dios para el que empieza la vida cristiana, que será seguramente difícil. Como decía san Ambrosio, se nos unge porque empezamos una lucha: "unctus tamquam luctaturus".

Así se expresa la oración con la que el Obispo bendice este óleo en la Misa Crismal: "... dígnate bendecir este óleo y concede tu fortaleza a los catecúmenos que han de ser ungidos con él, para que al aumentar en ellos... la valentía en el combate de la fe, vivan más hondamente el evangelio de Cristo, emprendan animosos la tarea cristiana..."

La segunda unción se hace después del bautizo, y tiene otra intención. Se hace ya con el crisma, y sobre la coronilla. Apunta a una verdadera *consagración*: "Dios os consagre con el crisma de salvación para que entréis a formar parte de su pueblo y seáis para siempre miembros de Cristo, sacerdote, profeta y rey" (Ritual 129). El bautizado se incorpora a Cristo y a su sacerdocio. Como explicaba en sus catequesis Cirilo de Jerusalén: "se os ungió desde la cabeza a los pies y fuisteis hechos partícipes del verdadero olivo, Jesucristo... el óleo era figura de la comunicación de la gracia de Cristo. Se os fue dado el crisma, figura de aquél con que Cristo fue ungido, es decir, del Espíritu Santo. Cristo no fue ungido con óleo o ungüento corporal, sino que el Padre le ungió con el Espíritu Santo... mas vosotros fuistes ungidos con ungüento y fuistes hechos consortes y partícipes de Cristo..." (Catequesis mistagógicas 2a. y 3a.).

b) El gesto central de la *Confirmación* es la crismación en la frente.

Se hace con el "crisma", (el "myron" de los orientales), aceite y bálsamo perfumado, que es consagrado por el Obispo en la Misa Crismal. (Los otros óleos podrían ser también bendecidos por un presbítero, pero el crisma está reservado al Obispo: se emplea precisamente en los tres sacramentos que "imprimen carácter", Bautismo, Confirmación y Ordenación).

Su sentido simbólico en la Confirmación apunta a *la consagración* y la incorporación a Cristo y su Iglesia: "el don del Espíritu Santo que ahora vais a recibir, os marcará con un sello espiritual y os hará miembros más perfectos de la Iglesia, configurándoos más plenamente con Cristo, que fue ungido también en su Bautismo por el Espíritu Santo y envia-

do...", "vais a recibir ahora toda la fuerza del Espíritu", "desde ahora tendréis la misión de ser ante el mundo testigos... como el buen olor de Cristo" (Ritual 26).

La fórmula central del sacramento dice con claridad el don que se recibe con esta crismación: "recibe por esta señal el don del Espíritu Santo". Y así quedan "ungidos", partícipes de la Unción del Mesías: "ser crismado es lo mismo que ser Cristo, ser mesías, ser ungidos" (Ritual 33). Ungidos por el Espíritu para una misión.

El hacer el gesto *en la frente* apunta a su visibilidad, a la marca de pertenencia a Cristo, al testimonio público, al "buen olor" de Cristo que el confirmado debe esparcir a su alrededor...

La oración con la que el obispo consagra el crisma expresa bien su simbolismo y eficacia: "santifica con tu bendición este óleo y que, con la cooperación de Cristo, tu Hijo, de cuyo nombre le viene a este óleo el nombre de crisma, infundas en él la fuerza del Espíritu Santo con la que ungiste a sacerdotes, reyes, profetas y mártires, y hagas que este crisma sea sacramento de la plenitud de la vida cristiana..."

c) En el sacramento de la *Unción de Enfermos* se ungen la frente y las manos del enfermo, resumen simbólico de toda la persona.

Como siempre, las palabras que acompañan al gesto indican su sentido: "otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con lo cual el hombre entero es ayudado en su salud, confortado con la confianza en Dios y robustecido contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte" (Ritual 6). Y la fórmula central del gesto todavía concreta más claramente la intención sacramental del mismo: "por esta santa Unción y por su bondadosa misericordia te ayude (*perfundat*) el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación (*te salvet*) y te conforte (*allevet*) en tu enfermedad".

En la enfermedad grave, momento de peligro y de lucha contra la debilidad a la vez corporal y espiritual, la fuerza de Dios viene al cristiano con este nuevo don del Espíritu, que había empezado expresando con las primeras unciones del bautismo y la Confirmación su fuerza acompañante: ahora, en los trances de la enfermedad, se renueva el mismo gesto sacramental y la misma donación del Espíritu de la fortaleza.

La oración de la Misa Crismal para este óleo expresa así su significación: "Señor Dios, Padre de todo consuelo, que has querido sanar las dolencias de los enfermos por medio de tu Hijo... derrama desde el cielo tu Espíritu Santo sobre este óleo. Tú que has hecho que el leño verde del olivo produzca aceite abundante para vigor de nuestro cuerpo, enriquece con tu bendición este óleo, para que cuantos sean ungidos con él sientan en cuerpo y alma tu divina protección y experimenten alivio en sus enfermedades y dolores".

d) También en las *Ordenaciones sagradas* se hace una unción muy significativa.

Al presbítero se le ungen las manos con el crisma. Al obispo, la cabeza.

Para el presbítero la unción quiere ser un don para que esas manos simbólicamente sean salvadoras, curadoras, fuertes y suaves a la vez, manos consagradas que prolonguen visiblemente las de Cristo Jesús: "Jesucristo, el Señor, a quien el Padre ungió con la fuerza del Espíritu Santo, te auxilie para santificar al pueblo cristiano y para ofrecer a Dios el sacrificio".

Al obispo se le unge en la cabeza, para indicar su más plena participación en el Sacerdocio de Cristo como Pastor y guía de la comunidad: "Dios, que te ha hecho partícipe del sumo sacerdocio de Cristo, derrame sobre ti el bálsamo de la Unción y con su bendición haga fecundo tu ministerio".

e) Y finalmente en el Rito de la *Dedicación de iglesias* también tienen un especial relieve las unciones.

Se unge con el crisma *el altar*, que así "se convierte en símbolo de Cristo, que es llamado y es por excelencia el Ungido, puesto que el Padre le ungió con el Espíritu Santo y lo constituyó sumo Sacerdote para que en el altar de su Cuerpo ofreciera el sacrificio de su vida" (Ritual 16). Y también se ungen *las paredes de la iglesia* en sus cuatro direcciones para indicar que esta iglesia "está dedicada toda entera y para siempre al culto cristiano". Las paredes del edificio sagrado son el símbolo de la comunidad misma —que también se llama "iglesia"— y por eso de un modo sacramental participan, como la comunidad, de la Unción de Jesús.

Riqueza simbólica y autenticidad del gesto

Los diversos significados espirituales, sacramentales, de este gesto de la unción han ido apareciendo a lo largo de los Sacramentos.

Se convierte así en un signo de la realidad espiritual, sobre todo del don del Espíritu, que, como el aceite, impregna, penetra, suaviza, cura, fortalece, perfuma. Como dicen las oraciones de la Misa Crismal: "aquellos cuyos cuerpos van a ser ungidos con este ungüento, sientan interiormente la unción de la bondad divina... esta mezcla de aceite y perfume sea para nosotros instrumento y signo de tus bendiciones... la abundancia de los dones del Espíritu Santo".

Los ungidos participan de la Unción de Cristo, el Ungido, con todo lo que significa de nueva vida y vigor espiritual.

Por desgracia este simbolismo, que sobre el papel parece tan expresivo, no es captado en toda profundidad por los que celebran estos Sacramentos. En gran parte porque se hace el gesto con pobreza. Hemos "estilizado" el signo de tal manera que resulta in-significante. Lo realizamos a un nivel mínimo, tímido, hasta vergonzante. Lo que dice el Ritual de los enfermos se debería tener en cuenta también para los otros Sacramentos:

"con cantidad suficiente de óleo para que aparezca visiblemente como una verdadera unción" (n. 71).

Si no se entiende la intención de este gesto es porque lo hacemos mal, y además, porque no hemos hecho un esfuerzo por comprender y transmitir su significado simbólico en la catequesis a partir del mismo uso natural y sobre todo el lenguaje bíblico. Ya en su sentido humano nos facilita en gran parte el aprecio de su simbolismo espiritual. Pero mirando a su significado en la Biblia se nos abre todo un abanico de sentidos que a los cristianos nos hacen apreciar cada vez más el lenguaje de este gesto simbólico que afecta al cuerpo y que es el signo eficaz de una salvación espiritual que incluye a todo el hombre.

"Al salir del baño somos ungidos con la santa unción, según aquella práctica antigua por la que los sacerdotes solían ungirse con el aceite como Aarón por Moisés. Y a causa del crisma que significa unción son llamados cristianos, es decir, ungidos. Y éste es el nombre que fue dado al Señor, porque fue ungido espiritualmente del Espíritu por el Padre... De esta suerte, la unción resbala sobre nosotros de una manera carnal, pero aprovecha de una manera espiritual" (Tertuliano, Tratado sobre el Bautismo, n. 7).

12. EL LENGUAJE DE LAS MANOS

El hombre de hoy —también el cristiano— parece que tiene cierta dificultad en expresar con gestos sus sentimientos religiosos.

No le cuesta tanto "decir" su oración, expresarla con palabras o con cantos. Pero a veces —tal vez por influencia de su entorno secularizado— siente un poco de pudor si se le invita a elevar los brazos o juntar las manos o hacer una genuflexión.

Sin embargo, nuestra oración, sobre todo en la celebración litúrgica, sólo es completa y expresiva cuando el gesto y la acción se unen a la palabra. Todo el cuerpo se convierte en lenguaje: los ojos que miran, las posturas del cuerpo, el canto, el movimiento, las manos...

Las manos hablan

Las manos son como una prolongación de lo más íntimo del ser humano. Representan una admirable fusión del cuerpo y del espíritu.

A veces unidos a la palabra, y otras veces sin ella, los gestos de una mano pueden expresar, con su lenguaje no-verbal e intuitivo, una idea, un sentimiento, una intención. Y lo hacen con elocuencia.

En nuestra vida social todos llegamos a entender la "gramática"de unas manos que se tienden para pedir, que amenazan, que mandan parar el tráfico, que saludan, que se alzan con el puño cerrado, que hacen con los dedos la V de la victoria, que cogen en silencio la mano de la persona

amada, que se tienden abiertas al amigo, que ofrecen un regalo, que dibujan en el aire una despedida...

El gesto de una mano no sólo subraya o indica una disposición interior, no sólo es "instrumento" para que otros conozcan mi intención o mi sentimiento. El gesto —la mano misma— de alguna manera "realiza" ese sentimiento y esa voluntad íntima. Es algo integrante de mi expresividad total, con o sin palabras.

También en la oración o en la celebración litúrgica, el lenguaje de unas manos que se elevan al cielo o se tienden al hermano es el discurso más expresivo que en un momento determinado podemos pronunciar.

La mano poderosa y amiga de Dios

Cuando la Biblia quiere simbolizar el poder creador de Dios o sus hazañas salvadoras o su cercanía de Padre, muchas veces recurre a la metáfora de sus manos.

Todo el mundo creado es "la obra de sus manos" (Ps 18,2). Pero también lo es toda la serie de intervenciones en la historia de la salvación en favor de los suyos: "Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido" (Deut 26,8); "ha desnudado Yahvé su santo brazo a los ojos de todas las naciones" (Is 52,10). Es la imagen magistral que Miguel Angel nos dejó en la Capilla Sixtina con la escena de la creación de Adán: el brazo y el dedo de Dios extendido en un gesto creador.

Es el símbolo del poder y de la acción. Pero también de la amistad: "alargué mis manos todo el día hacia mi pueblo" (Is 65,2). O, como dice la Plegaria Eucarística cuarta del Misal: "compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca".

Así pudo Lucas resumir la acción salvadora de Dios en las expresiones del Magníficat y del Benedictus: "desplegó la fortaleza de su brazo, dispersó a los soberbios" (1,51), arrancándonos "de la mano de los enemigos" (1,71). Y sobre el Bautista, ya desde su niñez: "la mano del Señor estaba con él" (1,66).

El poder de esa mano divina pasó a Cristo: "el Padre ama al Hijo y ha puesto todo en su mano" (Jn 3,35). También se puede decir que se concentra en el Espíritu Santo, a quien el himno del "Veni Creator" llama justamente "digitus paternae dexterae", el dedo de la diestra de Dios (cfr. la comparación entre Lc 11,20 y Mt 11,28).

Hablar así de la mano de Dios es expresar que Dios es el que salva, el que da, el que ejerce su poder, el que siempre está cerca para tender su mano.

Las manos del orante

También en la dirección contraria —desde nosotros hacia Dios— los brazos y las manos pueden expresar muy bien la actitud interior y convertirse en símbolos de la oración.

a) Los brazos abiertos y elevados han sido desde siempre una de las posturas más típicas del hombre orante.

Son el símbolo de un espíritu vuelto hacia arriba, de todo un ser que tiende a Dios: "toda mi vida te bendeciré y alzaré las manos invocándote" (Ps 62,5); "suba mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde" (Ps 140,2).

Unos brazos elevados, unas manos que tienden a lo alto, son todo un discurso, aunque digan pocas palabras. Pueden ser un grito de angustia y petición, o una expresión de alabanza y gratitud.

A los Santos Padres les gustaba comparar esta actitud del orante con la de Cristo en la Cruz. Al cual, a su vez, veían prefigurado ya en la famosa escena de Moisés, orando intensamente a Dios en favor de su pueblo que luchaba contra Amalec (Ex 17): cuando lograba mantener sus brazos elevados, Israel llevaba las de ganar. Figura expresiva de un Cristo que intercede por la humanidad en la Cruz y consigue para todos la Alianza nueva. El que ora con los brazos abiertos y elevados es visto en esta misma perspectiva: "si statueris hominem manibus expansis, imaginem crucis feceris" (si colocas a un hombre con sus manos extendidas, tienes la figura de la cruz: Tertuliano, Nat. 1,12,7).

La primera Plegaria de la Reconciliación habla de Cristo en la Cruz: "antes de que sus brazos extendidos dibujaran entre el cielo y la tierra el signo imborrable de tu Alianza...".

El orar en esta postura tiene un tono expresivo no sólo de petición por sí mismo, sino de intercesión por los demás.

b) Las palmas de las manos hacia arriba: ésta es la postura que se suele encontrar en muchas imágenes antiguas del orante.

Manos abiertas, que piden, que reconocen su propia pobreza, que esperan, que muestran su receptividad ante el don de Dios.

Manos abiertas: lo contrario del puño violento o de las manos cerradas del egoísmo.

Un cristiano que se acerca a comulgar y recibe el Pan de la Vida con la mano extendida, "haciendo a la mano izquierda trono para la derecha, como si fuera ésta a recibir a un rey", como ya en el siglo cuarto describía el rito S. Cirilo de Jerusalén, está dando a su gesto un simbolismo de fe muy expresivo.

c) Las manos unidas: palma contra palma, o bien con los dedos entrelazados. Es una postura que parece que no se conocía en los primeros siglos, y que puede haberse introducido por influencia de las culturas germánicas. Aunque en el Oriente es también muy conocida.

Es la actitud de recogimiento, de la meditación, de la paz. El ges-

to de uno que se concentra en algo, que interioriza sus sentimientos de fe. La postura de unas manos en paz, no activas, no distraídas en otros menesteres mientras ora ante Dios.

Naturalmente, la postura de unas manos puede ser sólo algo exterior, sin que responda a la actitud interior. Sería merecedora de la queja de Dios: "no me agrada cuando venís a presentaros ante mí... y al extender vosotros vuestras palmas me tapo los ojos por no veros" (Is 1,11.15).

Es la sintonía entre la actitud del alma y la de las manos la que puede expresar en plenitud los sentimientos de un cristiano en oración: "que los hombres oren en todo lugar, elevando hacia el cielo unas manos piadosas" (1 Tim 2,8).

Las manos del presidente

El que más elocuencia debe tener en sus manos, durante la celebración cristiana, es el presidente. Su misma actitud corporal y los movimientos de sus brazos y de sus manos pueden ayudar a todos a entrar mejor en el Misterio que se celebra.

Un presidente, de pie ante la comunidad y ante Dios, con los brazos abiertos y las manos elevadas, proclamando la plegaria común, ofreciendo, invocando; un presidente que saluda con sus manos y sus palabras a la comunidad reunida, que la bendice, que le da la Eucaristía: es él mismo un signo viviente, que a la vez representa a Cristo y es el punto de unión y comunicación de toda la comunidad celebrante.

Muchos de sus gestos no le pertenecen: no son expresión sin más de sus sentimientos en ese momento, sino que están de alguna manera "ritualizados", porque son signo de un Misterio —tanto descendente como ascendente— que no le pertenece, sino que es de toda la Iglesia. Pero él da al rito su sentido vital, haciéndolo con elegancia, con pausa, con expresividad, con convicción. Sus manos son prolongación en este momento de las de Cristo: que tomó el pan "en sus santas y venerables manos" (como dice la Plegaria primera del Misal), lo partió y lo dio...

El presidente expresa también con sus manos la comunión con la asamblea, la dirección vertical hacia Dios, su propio compromiso de orante. Cuando se lava las manos, antes de empezar la Plegaria Eucarística, está dando importancia al simbolismo que esas manos tienen: consciente de su debilidad, hace ante todos un gesto penitencial, porque no se siente digno, ni ante Dios ni ante la comunidad, de elevar esas manos en nombre de todos hacia Dios.

Manos que ofrecen

Hay unos momentos particularmente expresivos: cuando las manos del presidente se elevan con el pan y el vino.

Son tres estos gestos en la celebración de la Eucaristía:

a) cuando en el *ofertorio* el sacerdote presenta el pan y el vino, elevándolos un poquito sobre el altar; este momento no tiene todavía mucha importancia: las palabras que los acompañan, el Misal supone que normalmente se dicen en secreto (aunque es facultativo que se digan en voz alta); es un gesto de presentación, no tanto de ofrecimiento: el ofrecimiento verdadero vendrá después, cuando ese pan y ese vino se hayan convertido en el Cuerpo y la Sangre del Señor;

b) en la *consagración*, después de pronunciar sobre cada uno de los dones las palabras de Cristo, el sacerdote los eleva un poco, mostrándolos a los fieles; es un gesto que se introdujo a principios del siglo XIII, con la intención de favorecer que los fieles "vieran" la Eucaristía; y como el sacerdote estaba de espaldas, tenía que elevar los Dones de una manera notable; ahora esta elevación no es necesario que sea tan pronunciada: no tiene todavía el sentido de ofrecimiento, sino de "mostración" u ostensión al pueblo;

c) y por fin el momento culminante, cuando al final de la Plegaria Eucarística, mientras proclama la "*doxología*" ("por Cristo, con El y en El..."), el sacerdote eleva el Cuerpo y la Sangre de Cristo —esta vez los dos juntos, uno en cada mano— hacia Dios, a quien dirige "todo honor y toda gloria"; es la "elevación" más antigua y la más importante, y la que con mayor énfasis debe hacer el presidente: precisamente por ese Cristo que tiene en las manos es como la comunidad rinde a Dios el mejor homenaje de adoración.

La jerarquía entre estos tres gestos de elevación se ve claramente en el Misal, que ha cuidado los términos en cada caso:

— en el ofertorio, el sacerdote "tiene la patena con el pan y la sostiene un poco elevada sobre el altar" *(aliquantulum elevatam:* un poquito elevada),

— en la consagración "toma el Pan y teniéndolo un poco elevado sobre el altar *(parum elevatum*: un poco elevado), lo muestra al pueblo...",

— mientras que en la doxología final, toma "la patena con la Hostia, y el cáliz, y elevando ambos *(utrumque elevans*) dice...".

El momento en que más solemnemente ofrecemos a Dios nuestro mejor don —que es a la vez el suyo, el Cuerpo y Sangre de Cristo— es éste al final de la Plegaria.

Una asamblea no maniatada

Durante los primeros siglos los fieles imitaban la postura y los gestos del presidente: oraban de pie, mientras escuchaban la Plegaria Eucarística, y en determinados momentos elevaban también sus brazos al cielo. Con ello seguían la tradición bíblica ("y todo el pueblo, alzando las manos, respondió: amén, amén", Neh 8,6) y la postura normal de la oración.

Más tarde cambiaron las cosas, porque a partir del siglo XI se fue generalizando la postura de rodillas para los fieles, mientras el presidente quedaba en pie. Y los movimientos de brazos se reservaron a éste.

Ahora, en la celebración eucarística, la asamblea tiene contados movimientos con sus manos: la señal de la cruz, los golpes de pecho, extender su mano para la comunión, dar la mano o el brazo en el momento de la paz...

Sería interesante que, al menos en celebraciones de grupos o en circunstancias especialmente festivas, las manos de la asamblea también se liberaran para utilizar su lenguaje de fe. No es nada extraño que en el Vaticano los fieles aplaudan, o que en Lourdes desplieguen antorchas, o en momentos muy festivos (como el final de la Asamblea diocesana de Barcelona) agiten banderas de colores, o que reciten el Padrenuestro con los brazos elevados al cielo...

En la nueva edición del Misal italiano (1983) se dice expresamente de todos los fieles: "durante el canto o la recitación del Padrenuestro, se pueden tener los brazos extendidos; este gesto, oportunamente explicado, se haga con dignidad en clima fraterno de oración".

* * * * *

La liturgia también pasa por las manos.

Unas manos que dan, que ofrecen, que reciben, que muestran, que piden, que se elevan hacia Dios, que se tienden al hermano, que trazan la señal de la cruz...

Es bueno que haya sencillez, sobriedad y gravedad en la celebración. Pero no lo es que las manos queden como atrofiadas e inexpresivas. No hace falta llegar al éxtasis y a la teatralidad. Pero tampoco es propio de la celebración cristiana que todo lo encomendemos a las palabras, y no sepamos utilizar —sobre todo los ministros— el lenguaje corporal.

Ya sé que todo gesto presenta la tentación de dejar satisfecho por su sola ejecución, y no preocuparse por su contenido humano o espiritual. Pero una recta educación al gesto litúrgico, y una motivación de cuando en cuando recordaba, pueden llevar a que sean algo más que movimientos rituales sin sentido.

Gestos bien hechos, reposados, en sintonía con la riqueza interior de fe: gestos dirigidos a Dios, gestos dirigidos a los hermanos. Gestos no vacíos, o simplemente porque están mandados, sino llenos, auténticos.

13. LA IMPOSICION DE MANOS

Uno de los gestos más repetidos en la celebración de los Sacramentos es la imposición de manos.

Es éste un gesto en verdad polivalente, con la elocuente expresividad de unas manos que se extienden sobre la cabeza de una persona o sobre una cosa, a ser posible con contacto físico. Puede indicar perdón, bendición, transmisión de fuerza... Su sentido queda concretado por las palabras que le acompañan en cada caso: "yo te absuelvo de tus pecados", "envía, Señor, tu Espíritu sobre este pan y este vino", "envía Señor la fuerza de tu Espíritu sobre estos siervos tuyos"...

La mano ha sido siempre símbolo de la fuerza, del trabajo, de la comunicación interpersonal: la mano de Dios que obra proezas, la mano del hombre que manda, que pide, que toca, que comunica... La mano que quiere expresar la transmisión de algo invisible.

El modo mejor para captar el sentido de la imposición de manos es repasar, aunque sea brevemente, los pasajes bíblicos del A.T. y del N.T. en que este gesto es empleado, y también su realización actual en los Sacramentos.

Su sentido en el A.T.

En verdad este signo lo hemos heredado del lenguaje simbólico de Israel en el que es muy variado el significado que se le da.

A veces significa *bendición*. Así Jacob bendice a sus nietos Efraím y Manasés, los hijos de José, "extendiendo su diestra y poniéndola sobre la

cabeza de Efraím, y su izquierda sobre la de Manasés", mientras pronunciaba las palabras de bendición: "Dios... bendiga a estos muchachos, y multiplíquense y crezcan en medio de la tierra" (Gen 48, 14-16). También Aarón, en su calidad de sacerdote, "alzando las manos hacia el pueblo, le bendijo" (Lev 9,22).

Otras veces el gesto quiere indicar la *consagración para una tarea*, la designación de una persona para una misión. Moisés, por ejemplo, y por encargo de Yahvé, eligió a Josué como sucesor suyo, y delante de todo el pueblo "le impuso su mano" y le transmitió las órdenes divinas, para que condujera a su pueblo con autoridad (Núm 27,18-23). Por eso se podrá decir después: "Josué estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos" (Deut 34,9).

Con frecuencia la imposición de las manos tiene un tono *sacrificial*. Se hace el gesto, por parte del sacerdote o de los asistentes, sobre la cabeza del animal que va a ser sacrificado. Es algo más que el mero señalar: de alguna manera se quiere indicar que las personas se quieren identificar con el animal ofrendado a Dios (cfr., por ejemplo, Lev 1,4; 3,2; 4,15; 8,14.18.22). El rito más solemne sucede en la fiesta de la Expiación, cuando un macho cabrío es enviado al desierto "cargado con los pecados" del pueblo, cosa que se simboliza con la imposición de manos: "imponiendo ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, hará confesión sobre él de todas las iniquidades de los hijos de Israel y de todas las rebeldías y todos los pecados de ellos, y cargándolas sobre la cabeza del macho cabrío, lo enviará al desierto" (Lev 16,21-22).

El gesto simbólico significa, pues, según las circunstancias, la invocación de los dones divinos sobre una persona, su designación y consagración para una tarea oficial, la elección y consagración de una ofrenda sacrificial, la comunicación de poderes y fuerzas...

La imposición de manos en el N.T.

En el N.T. la acción de imponer sobre la cabeza de uno las manos tiene también significados distintos, según el contexto en el que se sitúe.

Ante todo puede ser la *bendición* que uno transmite a otro, invocando sobre él, en último término, la benevolencia de Dios. Así Cristo Jesús imponía las manos sobre los niños, orando por ellos (Mt 19,13-15). En los textos paralelos se dice que la gente le presentaba los niños "para que los tocara", y él "abrazaba a los niños y los bendecía imponiendo las manos sobre ellos" (Mc 10,13-16): la imposición era, pues, también contacto físico. La despedida de Jesús, en su Ascensión, se expresa también con el mismo gesto: "alzando sus manos, los bendijo" (Lc 24,50).

Es una expresión que muy frecuentemente va unida a la idea y a la realidad de una *curación*. Jairo pide a Jesús: "mi hija está a punto de morir; ven, impón tus manos sobre ella, para que se cure y viva" (Mc 5,23). Le presentan al sordomudo de la Decápolis "y le ruegan que imponga sus manos sobre él" (Mc 7,32), y asimismo al ciego de Betsaida: "le im-

puso las manos y le preguntó... después le volvió a poner las manos en los ojos y comenzó a ver perfectamente" (Mc 8,23-25). Era el gesto más repetido en las curaciones: "todos cuantos tenían enfermos de diversas dolencias se los llevaban, y poniendo él las manos sobre cada uno de ellos, los curaba" (Lc 4,40). No es de extrañar que la expresividad del signo se prolongue en el encargo que Jesús hace a sus discípulos: "los que crean... impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien" (Mc 16,18). Pablo, que fue curado precisamente por la imposición de manos por parte de Ananías (Act 9,17), curará a su vez al padre de Publio: "entró a verle, hizo oración, le impuso las manos y curó" (Act 28,8-9).

El Espíritu de Dios se da a una persona o a una comunidad íntima y misteriosamente. Pero por lo general hay un signo exterior que expresa esta donación, y a la vez la mediación eclesial. Es el caso de los bautizados de Samaría, que reciben la visita de los apóstoles Pedro y Juan para completar su iniciación cristiana: "les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo" (Act 8,17). Lo mismo sucedió con los discípulos de Efeso, "habiéndoles Pablo impuesto las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar" (Act 19,6).

Imponer las manos sobre la cabeza de una persona significa, en otros varios pasajes, invocar y transmitir sobre ella *el don del Espíritu Santo para una misión determinada*. Así pasa con los elegidos para el ministerio de diáconos en la comunidad primera: "hicieron oración y les impusieron las manos" (Act 6,6). Pablo y Bernabé son elegidos y enviados por la comunidad a una nueva misión apostólica: es un momento importante en la historia de la primitiva comunidad. El gesto es expresivo: "después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y les enviaron" (Act 13,3). Por eso Pablo podrá recordar a otro ministro de la comunidad, Timoteo, el gesto sacramental que estaba en la raíz de su misión: "no descuides el carisma que hay en ti, que se te comunicó por intervención profética mediante la imposición de las manos del colegio de presbíteros" (1 Tim 4,14; cfr. 2 Tim 1,6).

También aquí es polivalente el gesto simbólico, pero siempre expresivo de una transmisión de algo oculto: una bendición, el don del Espíritu, la fuerza divina para una misión, la curación espiritual y corporal...

Así puede terminar su estudio sobre la imposición de las manos un autor como Coppens, en 1925, con estas palabras: "la imposición de manos es un antiquísimo rito de *bendición y consagración* que expresa la toma de posesión por Dios de una persona o de una cosa, y por la que queda llena del Espíritu Santo".

La imposición de manos en nuestros Sacramentos

Ha sido larga la lista de citas. Pero creo que vale la pena para darnos cuenta de las raíces y del significado profundo de este gesto que repetimos en nuestra celebración.

Actualmente todos los Sacramentos han incorporado, con mayor o

menor centralidad, la imposición de manos en su lenguaje simbólico, lo cual, a la vista de su sentido bíblico, no es de extrañar.

Como dice la monición del gesto en el Rito de la Confirmación: "la imposición de manos es uno de los gestos que aparecen habitualmente en la historia de la salvación y en la liturgia para indicar la transmisión de un poder o de una fuerza o de unos derechos".

En el *Bautismo*, la imposición de manos puede sustituir a la primera unción, la que está señalada para antes del bautizo. Las palabras que la ilustran son claras: "Os fortalezca el poder de Cristo Salvador".

El Ritual de la *Confirmación* le da más relieve.

A pesar de que, por decisión de Pablo VI, el rito sacramental propiamente dicho es la unción, sin embargo "la imposición de las manos, aunque no pertenece a la validez del sacramento, tiene gran importancia para la integridad del rito y para una más plena comprensión del sacramento" (n. 9). "Por la imposición de las manos sobre los confirmandos, hecha por el Obispo y por los sacerdotes concelebrantes, se actualiza el gesto bíblico, con el que se invoca el don del Espíritu Santo de un modo muy acomodado a la comprensión del pueblo cristiano" (n. 9).

La oración con la que el Obispo acompaña la imposición de las manos le da este significado: "Dios todopoderoso... escucha nuestra oración y envía sobre ellos el Espíritu Santo, llénalos de espíritu de sabiduría..." (n. 32).

Hay dos momentos en la celebración de la *Eucaristía* en que el gesto simbólico tiene particular énfasis.

Ante todo, cuando el presidente, en la Plegaria Eucarística, invoca por primera vez al Espíritu (epíclesis), extendiendo sus manos sobre el pan y el vino: "santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu". La segunda invocación del Espíritu, hacia el final de la misma Plegaria, esta vez sobre la comunidad, aunque es evidente su paralelismo con la primera, no suele acompañarse del clásico gesto.

Sí, en cambio, en la bendición final cuando se quiere hacer con más solemnidad. La triple invocación de bienes sobre la asamblea queda así muy bien subrayada por una imposición de manos hacia ella.

Ha sido una novedad el que también se recuperara para el sacramento de la *Penitencia* la imposición de manos.

En vez de hacer sólo la señal de la cruz sobre el penitente, ahora el sacerdote pronuncia las palabras del perdón, "yo te absuelvo..." con la imposición de las manos. Y esto no sólo en la forma C, cuando la absolución es colectiva, sino también en la A y en la B, cuando se absuelve a cada penitente en particular: "extendiendo ambas manos, o al menos la derecha, sobre la cabeza del penitente".

Es un gesto muy expresivo de la reconciliación que el ministro de la Iglesia, personificando a Cristo, concede al penitente.

El que la *Unción de enfermos* también incluya la imposición de manos es consecuente con todo lo que hemos visto en el N.T. La curación de los enfermos se acompañaba, tanto por parte de Cristo como de los apóstoles, de la oración y de la imposición de manos.

Cuando el sacerdote, después de las letanías de invocación, impone la mano sobre la cabeza del enfermo, está en realidad prolongando y visibilizando la fuerza salvadora de Cristo sobre un cristiano que necesita en estos momentos de modo particular su apoyo y su gracia.

Tal vez el sacramento en que más énfasis tiene la imposición de las manos es el del *Orden*.

El Obispo las impone sobre la cabeza de cada uno de los que van a recibir el presbiterado. Luego, todavía con las manos extendidas hacia todos ellos, pronuncia la oración consecratoria: "Te pedimos... que concedas a estos tus siervos la dignidad del presbiterado, infunde en su interior el Espíritu Santo...".

Es una clarísima acción simbólica de la transmisión de la gracia y de la misión ministerial en la Iglesia.

También el *Matrimonio* conoce la imposición de las manos. Después del Padrenuestro, el sacerdote extiende sobre los novios sus manos y dice su oración: "extiende tu mano protectora sobre estos hijos tuyos... cólmales de tus bendiciones" (fórmula 2), "descienda, Señor, sobre ellos tu abundante bendición" (fórmula 3).

Don de Dios y mediación eclesial

Gesto plástico, intuitivo, el de la imposición de manos.

Fácil de comprender en el contexto de un sacramento, aunque no sea ahora una acción muy repetida fuera de él.

Estupendo binomio: *la mano y la palabra*. Unas manos extendidas hacia una persona o una cosa, y unas palabras que oran o declaran. Las manos elevadas, apuntando al don divino, y a la vez mantenidas sobre una persona o una cosa, expresando la aplicación y atribución del mismo don divino a estas criaturas. Optimo lenguaje simbólico para significar la eficacia de un sacramento.

Por una parte, la imposición de manos nos educa para reconocer que en todo momento dependemos de *la fuerza de Dios*, que invocamos humildemente. Es la iniciativa de Dios, sus dones continuos, la fuerza de su Espíritu Santo, lo que nos recuerda este gesto.

Y a la vez, porque lo está realizando un hombre, normalmente un ministro de la comunidad, nos hace darnos cuenta también de que los dones de Dios nos vienen en y por la Iglesia: nos educa a apreciar la *mediación eclesial*, su intercesión maternal. La Iglesia es siempre el "lugar

donde florece el Espíritu", la esfera en que nos alcanza su acción vivificadora.

La mano poderosa de Dios que bendice, que consagra, que inviste de autoridad, es representada sacramentalmente por la mano de un ministro de la Iglesia, extendida con humildad y con confianza sobre las personas o los elementos materiales que Dios quiere santificar.

Cuando *el ministro* repite este gesto simbólico, debería sentir toda la densidad del momento: él se convierte en instrumento de la transmisión misteriosa de la salvación de Dios sobre ese pan y vino de la Eucaristía, sobre ese pecador arrepentido, sobre los enfermos, sobre los ordenandos...

Y cuando *los fieles* ven cómo el sacerdote realiza esta acción tan gráfica, deberían también alegrarse y sentirse interpelados, porque el rito sacramental les está asegurando que está siempre viva la cercanía de Dios y que sigue actuando sobre nosotros en todo momento el Espíritu Santo, "Señor y dador de vida".

EL GESTO DE LOS CONCELEBRANTES

Los presbíteros concelebrantes de la Eucaristía hacen varias veces el gesto de la imposición de manos:

— en la primera epíclesis o invocación del Espíritu sobre los dones, "con las manos extendidas hacia las ofrendas",

— y durante las palabras del Relato referidas al pan y luego al vino, "con la mano derecha extendida hacia el pan y hacia el vino".

El primer gesto lo hacen claramente en tono epiclético o invocativo, con las dos manos extendidas y las palmas hacia abajo: la actitud de consagración y transmisión de la fuerza de Dios.

El segundo, durante la consagración, con la mano derecha sólo. Pero esta vez el Misal les deja en libertad de hacer o no el gesto: "si parece conveniente" (si opportunum videtur). Aunque sería bueno que se pongan antes de acuerdo y actúen todos uniformemente, para subrayar el sentido de unidad que precisamente conlleva la concelebración.

Pero hay una discusión actualmente sobre la naturaleza de este segundo gesto de los concelebrantes en la consagración. El Misal lo deja voluntariamente impreciso: "hacia el pan" (ad panem), y no explicita si esa mano derecha debe extenderse mirando abajo o hacia arriba.

C. Vagaggini defiende que la mano de los concelebrantes, en las palabras del Relato, debe adoptar una postura invocativa, epiclética, como lo habían hecho antes con las dos. O sea, mirando hacia abajo la palma de la mano. Así parece

haber sido tradicionalmente, y es la única forma de imposición de manos que se ha usado en la liturgia.

A.G. Martimort, por el contrario, opina que este gesto puede ser meramente "indicativo". En la invocación del Espíritu, sí, las dos manos del presidente y de los concelebrantes expresan el sentido de epíclesis. Pero al acompañar a las palabras "esto es mi Cuerpo... esta es mi Sangre", no se descarta que sea sólo un gesto demostrativo, indicativo, y por tanto con la palma hacia arriba. No cree este autor que los argumentos históricos prueben demasiado. Un gesto viene a tener el sentido que le dan las palabras que lo acompañan. En la invocación del Espíritu ciertamente el contenido es consacratorio: "envía tu Espíritu..."; pero en el momento del Relato las palabras son indicativas: "esto es mi Cuerpo...".

Para Vagaggini esta finalidad demostrativa es "banal", superficial, y además sería una "novedad" en los usos litúrgicos. Y recuerda que en el primer esquema de la reforma (1964), en la que él mismo trabajó, se afirmaba —aunque luego, por razón de brevedad, se omitió la frase— que esta extensión de la mano hacia el pan y el vino "es signo de santificación y consagración por la actuación del Espíritu Santo".

Personalmente creo que tiene más razón Vagaggini. Un gesto tan céntrico en la Eucaristía difícilmente puede agotar su intención en lo meramente narrativo o indicativo. Toda la Plegaria Eucarística, y más estas sus palabras centrales, apuntan a una actualización de la voluntad de Cristo —el pan que se convierte en su Cuerpo—, en conexión con la invocación del Espíritu que se ha hecho antes. Y eso se expresa mejor con el gesto invocativo —hacia abajo— que el mostrativo —hacia arriba. Aunque tal vez hubiera sido mejor, de nuevo, con ambas manos.

Desde luego, no es una discusión meramente de rúbricas. Tiene un contenido teológico: se trata de interpretar el Relato de la Ultima Cena en toda su dimensión operante y consecratoria, o sólo como relato.

Todo ello demuestra claramente la carga significativa que puede tener y tiene de hecho en nuestra celebración un gesto simbólico como el de la imposición de las manos.

Para los que quieran ampliar las argumentaciones de la discusión sugiero brevemente las revistas que se hacen eco de ella. Vagaggini ha desarrollado su opinión en Rivista Liturgica 2(1969) (o en Paroisse et Liturgie 1(1969)), y más tarde en Ephemerides Liturgicae 2(1983). Le han apoyado Moeller en Questions Liturgiques 1(1982), Mazzarello en Liturgia 334-335 (1981) y Madeja en Ephemerides Liturgicae (1982).

Martimort ha respondido en Liturgia 336-337 (1981) y sobre todo en Notitiae 193-194(1982).

14. RECIBIR LA COMUNION EN LA MANO

Una mano abierta que pide, que espera, que recibe. Mientras los ojos miran al Pan eucarístico que el ministro ofrece y los labios dicen "amén". ¿No es una actitud expresiva para recibir el Cuerpo de Cristo?

Hay varios gestos simbólicos en torno a la comunión: la fracción del pan, la procesión hacia el altar cantando, el participar tanto del Pan como del Vino, el que el Pan sea consagrado en la misma celebración etc.

El modo de realizar este rito debe ser expresivo de cómo entendemos el Misterio de la autodonación de Cristo, precisamente en el momento culminante del sacramento.

Esta vez vamos a reflexionar sobre el "nuevo" —pero no tanto— modo de recibir la comunión: en la mano.

La mano como un trono

Durante varios siglos la comunidad cristiana mantuvo con naturalidad la costumbre de recibir el Pan eucarístico en la mano.

Hay testimonios numerosos de diversas zonas de la Iglesia: Africa, Oriente, España, Roma, Milán... Como el de Tertuliano, en su tratado sobre la idolatría, en que se queja de que algunos puedan con la misma mano recibir al Señor y luego acercarse a los ídolos; él comenta que estas manos "son dignas de ser cortadas".

El más famoso de estos testimonios es el documento de san Cirilo de Jerusalén, en el siglo IV, que en sus Catequesis sobre la Eucaristía nos describe cómo se acercaban los cristianos a la comunión:

> "*cuando te acerques a recibir el Cuerpo del Señor, no te acerques con las palmas de las manos extendidas ni con los dedos separados, sino haciendo de tu mano izquierda como un trono para tu derecha, donde se sentará el Rey. Con la cavidad de la mano recibe el Cuerpo de Cristo y responde Amén...*"

Naturalmente las pinturas y relieves de la época reflejan esta costumbre de recibir la comunión en la mano extendida.

Y además durante un tiempo y en varias regiones se daba con igual espontaneidad la costumbre de que los cristianos pudieran llevar el pan consagrado a sus casas, el domingo, para poder comulgar ellos mismos a lo largo de la semana.

El cambio a la boca

Poco a poco, y por diversas razones, cambió la sensibilidad del pueblo cristiano respecto al modo de comulgar.

El paso a recibir el Cuerpo del Señor en la boca no se hizo por decreto ni uniformemente. En algunos lugares a lo largo de los siglos VII-VIII ya se empezó a pensar que las mujeres era mejor que no recibieran la comunión en la mano directamente, sino que usaran un paño limpio sobre la misma. Otros lo extendieron pronto también a los hombres. Y por fin (y no precisamente empezando de Roma) se fue generalizando la costumbre de depositar la partícula consagrada del Pan directamente en la boca.

Los motivos de tal cambio no son fáciles de concretar, porque tampoco fueron uniformes en las diversas regiones:

* puede ser que en algunas influyera el miedo de profanaciones de la Eucaristía por parte de los herejes, o de prácticas supersticiosas, que disminuirían si la comunión se recibía en la boca (aunque estos hechos sacrílegos siguieron existiendo también siglos más tarde, con el nuevo modo),

* otros pensaron que la nueva forma de comulgar ponía más de manifiesto el respeto y la veneración a la Eucaristía, en un período en que se fue acentuando progresivamente este aspecto de adoración y de misterio,

* pero sobre todo parece que la razón de la evolución fue la nueva sensibilidad en torno al papel de los ministros ordenados, en contraste con los simples fieles; se fue acentuando la valoración de los sacerdotes y paralelamente el alejamiento de los laicos: estos ya en el siglo IX —que es cuando más decididamente se cambió el rito de la comunión— no entendían el latín, el altar ya estaba de espaldas, el pan se convirtió en pan ácí-

mo, ya no participaban en el Cáliz... De ahí a considerar que las únicas manos que podían tocar la Eucaristía eran las sacerdotales no hubo más que un paso.

Varios concilios regionales del siglo IX ya establecían como normativo que los laicos no podían tocar con sus manos el Cuerpo del Señor: así el de París (829), Córdoba (839), Rouen (878), etc.

En Roma la nueva modalidad de la comunión en la boca entró hacia el siglo X (Ordo Romanus X, del año 915).

Las pinturas y demás representaciones de la época ya empezaron a reflejar la nueva costumbre, proyectándola también al pasado: Jesús aparece con frecuencia dando la comunión a sus apóstoles en la boca...

En conjunto, el nuevo rito de depositar la comunión en la boca fue una costumbre —y luego una norma— que respondía adecuadamente a la comprensión global del misterio eucarístico, y hay que considerar que sigue siendo un modo digno de celebrar el rito de la comunión, aunque no el único.

Recuperación de la práctica antigua

Con ocasión de la reforma litúrgica conciliar fue creciendo el deseo de que los fieles pudieran recibir la comunión en la mano, restaurando así la vieja costumbre.

Desde Roma se hizo a fines de 1968 una consulta al Episcopado de todo el mundo, que dió como resultado que más del tercio del mismo veía la posibilidad con buenos ojos. Ante la falta de unanimidad —los otros dos tercios preferían seguir con la comunión en la boca— apareció en 1969 la Instrucción "Memoriale Domini", donde, manteniendo la vigencia de la comunión en la boca, se establecía el camino a seguir: en aquellas regiones en que el Episcopado lo juzgue conveniente por más de dos tercios de sus votos, se podrá dejar a los fieles la libertad de recibir la comunión en la mano, salvando siempre la dignidad del sacramento y la oportuna catequesis del cambio.

Así muchos Episcopados —ahora ya en mayor proporción favorable— fueron pidiendo y obteniendo esta facultad. El de España, por ejemplo, la pidió oficialmente a fines de 1975, y recibió la respuesta afirmativa en febrero de 1976. Ello sucedió, por cierto, después de un período —demasiado largo— en que la indecisión propia y la delantera que nos tomaron otros países vecinos engendrara no poca tensión en nuestras comunidades.

El decreto de concesión dejaba en libertad a cada Obispo para introducir o no en sus respectivas diócesis el nuevo modo de comulgar.

Va también relacionado este hecho con la otra "novedad" que se estableció en 1973: que también los laicos pueden ser llamados en determinadas circunstancias al ministerio de la distribución de la Eucaristía dentro y fuera de la celebración.

Motivos de una preferencia

Los dos modos de recibir el Cuerpo del Señor tienen sentido, y los dos pueden expresar igualmente nuestra comprensión y nuestro respeto al misterio eucarístico.

Son varios, sin embargo, los motivos que han llevado a muchos a preferir la comunión recibida en la mano:

* parece un modo más natural de realizar el rito; es más normal depositar lo que se ofrece en la mano que en la boca;

* es más delicado y más respetuoso con la persona que va a comulgar, que así tiene también una intervención más activa en la comunión: la recibe del ministro eclesial, pero a la vez es él que "se comulga" a sí mismo; recibirla en la boca expresa bien que "recibimos" la Eucaristía por mediación de la Iglesia, pero hace menos transparente nuestra intervención activa en el rito;

* es más fácil el diálogo que acompaña al gesto: "Cuerpo de Cristo", "Amén": no se dice mientras se tiene que abrir la boca, sino mientras se recibe en la mano;

* expresa más claramente la dignidad del cristiano laico: por el Bautismo todos formamos parte del pueblo sacerdotal, todos somos hijos y hermanos en la familia de la Iglesia; esta modalidad "debe aumentar en él el sentido de su dignidad de miembro del Cuerpo Místico de Cristo, en el cual está insertado por el Bautismo y por la gracia de la Eucaristía, y acrecentar también su fe en la gran realidad del Cuerpo y de la Sangre del Señor, que él toca con sus manos" (carta anexa a la instrucción "Memoriale Domini").

El sentido de una mano extendida que recibe

Nuestras manos tienen evidentemente una gran fuerza expresiva. En muchas ocasiones se convierten en nuestro lenguaje más elocuente, junto con la mirada. Manos como signo de actividad, de trabajo, de fraternidad. Manos consagradas de sacerdote. Manos que se lavan antes de la Eucaristía como signo de purificación interior. Manos que se elevan, vacías, hacia el cielo en gesto de oración. Manos que ofrecen o que reciben. Todo ello nos habla de unas manos que se convierten en un retrato simbólico de las actitudes interiores. Alguien ha dicho que la mano es la inteligencia hecha carne.

Acudir a la comunión con la mano abierta quiere representar plásticamente una actitud de humildad, de espera, de pobreza, de disponibilidad, de acogida, de confianza. Ante Dios, nuestra postura es la del que pide y recibe confiadamente. Y la comunión del Cuerpo de Cristo es el mejor Don gratuito que recibimos a través del ministerio de la Iglesia. Esa mano tendida habla claramente de nuestra fe y de nuestra postura interior de comunión.

Las dos manos abiertas y activas: la izquierda, recibiendo, y la derecha apoyando primero a la izquierda, y luego tomando personalmente el Cuerpo del Señor: dos manos que pueden ser signos elocuentes de un respeto, de una acogida, de un "altar personal" que formamos agradecidos al Señor que se nos da como alimento salvador.

No "coger", sino "recibir"

El decidirse por la mano o por la boca a la hora de comulgar no tiene excesiva transcendencia. Ambas maneras pueden ser respetuosas y expresivas.

Pero hay un aspecto que sí vale la pena subrayar: no es lo mismo "coger" la comunión con la mano que "recibirla" del ministro. El recibir los dones de la Eucaristía, el Cuerpo y Sangre de Cristo, de manos del ministro (el presidente o sus ayudantes) expresa mucho mejor la mediación de la Iglesia. Los sacramentos no los cogemos nosotros, sino los recibimos de y por y en la Iglesia. La comunión no debe convertirse en un "self-service", sino una celebración expresiva no sólo del sentido personal del don sino también de su dimensión comunitaria.

Parece que durante siglos, tanto en Oriente como en Occidente, la norma no fue que ni los mismos ministros concelebrantes "cogieran" la comunión con sus manos, sino que la recibieran del celebrante principal. Algunos ritos orientales, como el armenio o el nestoriano, todavía conservan la costumbre de que los presbíteros concelebrantes "reciben", y no "cogen" personalmente de la mesa del altar el Cuerpo del Señor. Incluso para los sacerdotes tiene más sentido que "reciban" la Eucaristía del ministro principal, como del mismo Cristo, expresando así más claramente que la Eucaristía, también para ellos, es un Don. Al igual que han escuchado la Palabra proclamada por otro ministro, sin proclamarla personalmente ellos. Entre nosotros la norma actual para la concelebración es que pueden o bien acercarse al altar y coger con reverencia el Cuerpo de Cristo, o bien permanecer en su sitio y tomar el Cuerpo de Cristo de la patena que el celebrante principal —u otro de los concelebrantes— sostienen (IGMR 197).

No es, por tanto, un modo expresivo de realizar el rito de la comunión el que el sacerdote *deje sobre el altar la cesta* o la patena con el Pan eucarístico y se vaya a sentar, dejando que los fieles lo tomen ellos mismos. Es mucho más transparente de lo que es la Eucaristía el que él mismo —y si hace falta con la ayuda de otros ministros— distribuya la comunión. Es Cristo el que nos da su Cuerpo y Sangre. Y el presidente es en la celebración su signo visible, el que hace sus veces.

Lo mismo se tiene que decir de la costumbre de *pasar de uno a otro la cesta del pan:* puede parecer que así queda bien expresada la participación personal y a la vez la servicialidad fraterna hacia los demás. Pero en el momento actual, y siguiendo la norma del Misal, es mejor subrayar la

mediación eclesial de esta distribución por parte del ministro. La Eucaristía no es un hecho meramente personal (cogerla cada uno) ni tampoco sólo un gesto de fraternidad (pasarla uno a otro): sino un sacramento de comunión eclesial que también incluye la mediación vertical por medio de sus ministros.

Sea cual sea la forma exterior del rito, lo que de veras importa es su finalidad última: que el cristiano que comulga entre en sintonía agradecida con el Don de Cristo, que responda interiormente, con fe y amor, a la donación del Cuerpo y Sangre de Cristo. Y que exprese que esto sucede en el ámbito de la acción eclesial, no sólo en clave de devoción personal.

Otras observaciones prácticas

El gesto es libre. Una vez que el Episcopado ha decidido, es el fiel el que opta por un modo u otro de comulgar, no el ministro el que lo impone ni en un sentido ni en otro según su gusto o preferencia.

Una oportuna catequesis puede preparar a los fieles a entender la razón de ser del nuevo gesto, sobre todo las primeras veces que se realiza, y a partir ya de la preparación de los niños a la primera comunión. El cambio no se elige porque hace bonito o es moda, sino que se debe convertir en ocasión de manifestar más expresivamente la fe y la reverencia hacia la Eucaristía. Y eso depende en gran medida de la catequesis.

El modo más expresivo es el de extender la mano izquierda, bien abierta, haciéndole con la derecha, también extendida, "como un trono", como decía san Cirilo, para luego con la derecha tomar el Pan y comulgar allí mismo, antes de volver a su lugar. No se "coge" el Pan ofrecido con los dedos —a modo de pinzas— sino que el ministro lo deposita dignamente en la palma abierta de la mano. No se coge: se acoge.

Naturalmente que cuando se va a recibir *el Vino por "intinción"*, mojando en él el Pan, no cabe dar en la mano el Pan ya mojado: o se da en la boca, o es el mismo fiel el que moja en el cáliz el Pan que ha recibido.

En cualquier caso hay que hacer el gesto *con pausa y dignidad.* La confianza de los hijos que se acercan a la mesa del Padre no tiene que dar en ningún momento ni la menor impresión de banalidad o falta de la debida veneración al misterio que celebramos y recibimos.

Hay que dar su importancia al *diálogo:* el ministro que distribuye la Eucaristía muestra el Pan o el Vino al fiel, dice "Cuerpo de Cristo", o "Sangre de Cristo", y espera la respuesta del "Amén" para entregar pausadamente la comunión.

15. EL GESTO DE LA PAZ

Una de las "novedades" más interesantes de la última reforma de la Eucaristía ha sido el gesto de la paz con que se prepara inmediatamente la comunión.

Pero después de unos años en que se realizó con ilusión este signo de paz, parece como si algunas comunidades se hubieran cansado de él o que le hubieran perdido el afecto. Algunas ya no lo hacen, o lo reservan para los domingos.

¿Ha "fracasado" el nuevo rito de la paz? ¿se le ve como anticuado? ¿o como poco sincero? ¿pierde fuerza por la excesiva repetición? ¿se puede considerar como demasiado frío y formal?

Es verdad que la sensibilidad de algunos pueblos —es clásico el caso de los alemanes o, entre nosotros, el de los vascos— puede no ser propicia a manifestaciones de afecto en público, sobre todo con contacto físico. Pero seguramente se trata de dificultades superables con un mínimo de motivación. Es demasiado importante la intención del rito para dejarlo sin más o hacerlo en su mínima expresión.

Sobre todo para las comunidades religiosas tiene este gesto un simbolismo lleno de fuerza educativa: son cristianos que viven juntos, que trabajan juntos, que crecen juntos en su fe. Ellos son los que con más coherencia pueden subrayar con el signo de la paz que es la comunión con el Cuerpo y Sangre de Cristo lo que les hermana. Y eso, diariamente. Porque cada día necesitan corregir su egoísmo y reavivar en la comunión con Cristo la fuente de su fraternidad.

Evolución en la historia

El gesto de la paz tiene una historia movida hasta llegar a su forma actual.

Los primeros cristianos se daban en la celebración el famoso "osculum pacis", el beso de la paz, del que habla S. Pablo varias veces (Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12).

El gesto tenía lugar, en los primeros siglos, *al final de la liturgia de la Palabra*, como su conclusión y sello. Así lo atestiguan, por ejemplo, S. Justino en el siglo II y S. Hipólito en el III. No estaba, pues, en relación con la comunión, sino con la Palabra. Se hacía antes de empezar la Plegaria Eucarística, siguiendo así la advertencia de Cristo en el sermón de la montaña: antes de presentar las ofrendas al altar, debemos reconciliarnos con el hermano...

Este lugar —la paz como conclusión de las lecturas y la homilía— era y es muy coherente y tal vez puede resultar más lógico en el conjunto de la Eucaristía. Por eso lo conservan ahí las liturgias orientales, así como la ambrosiana, y también nuestra liturgia hispánica mozárabe.

Es en el siglo V, con el Papa Inocencio I (epístola a Decencio, año 416), cuando nos enteramos que se ha cambiado el lugar del signo de la paz, situándolo después de la Plegaria Eucarística, "en señal de consentimiento del pueblo con todo lo que se ha hecho en los misterios". Por eso S. Agustín lo llamó "signaculum Eucharistiae", "sello de la Eucaristía".

Más tarde, en tiempos de S. Gregorio Magno, evolucionó de nuevo el rito, convirtiéndose en un gesto de preparación inmediata a la comunión, después del Padrenuestro y como prolongación de éste. Así lo conoce desde entonces la liturgia romana, al igual que la africana.

Respecto al modo de realizarse, el signo de la paz todos estos siglos conservaba todavía su sentido originario: *una paz "horizontal"* de todos, los ministros entre sí y la asamblea unos con otros, con la matización de que los hombres daban el beso de paz a los hombres, y las mujeres a las mujeres.

Pero a partir del siglo XI, cambió poco a poco hasta llegar a lo que hemos conocido nosotros antes de la actual reforma: el sacerdote besaba el altar —como recibiendo la paz del mismo Cristo— y abrazaba después al diácono, y éste a su vez a los ministros inferiores, y así sucesivamente. Al pueblo —o a algunos del pueblo— les llegaba el signo a través del "portapaz". Era, pues, una paz "descendente", que baja desde Cristo a través de los ministros sagrados. Se hacía sólo en las misas más solemnes, y prácticamente se fue clericalizando sin tomar parte apenas los fieles en el rito. Uno de los muchos síntomas del alejamiento del pueblo cristiano de la participación activa en la celebración.

Ahora, en nuestra Misa, ha vuelto a recuperar el sentido "horizon-

tal": nos damos unos a otros la paz, antes de acudir juntos a comulgar con el Señor, como se había hecho durante los primeros diez siglos.

"Daos fraternalmente la paz"

Esta es la estructura del gesto de la paz en nuestra Eucaristía:

— ante todo, el sacerdote presidente dice la *oración preparatoria*: "Señor Jesucristo, que dijiste a los apóstoles: mi paz os dejo, mi paz os doy..." Es una oración tardía: apareció en el Misal hacia el siglo XI, y es una de las pocas dirigidas a Cristo. Tiene la finalidad de preparar y motivar el gesto de paz, recordando algunas palabras de Cristo relativas a la paz. Podría haber sido, por tanto, más "móvil": o sea, en vez de citar siempre las mismas palabras ("mi paz os dejo, mi paz os doy", cfr. Jn 14,27), que, desde luego, son muy expresivas, podría haber recordado otras semejantes con las que Cristo nos fue enseñando la actitud de la fraternidad ("amaos los unos a los otros como yo os he amado", "en esto conocerán que sois mis discípulos: en que os amáis los unos a los otros"). El Misal Alemán, por ejemplo, introduce esta oración de manera variable en su primera parte, recordando en Cuaresma que Cristo es nuestra paz y reconciliación, o en Pentecostés que la paz y el amor son fruto del Espíritu. En la liturgia hispánica mozárabe es también variable esta oración (la "oratio ad pacem"), y termina siempre con esta conclusión: "quia tu es vera pax nostra et caritas indisrupta...", "porque tú eres nuestra paz verdadera y el amor indestructible...";

— después el sacerdote expresa su *deseo general de paz*: "la paz del Señor esté siempre con vosotros", donde se apunta claramente la dirección de esta paz: es "la paz del Señor" Resucitado la que se desea a toda la comunidad presente;

— le sigue una *invitación:* "daos fraternalmente la paz" ("offerte vobis pacem"),

— y por fin la asamblea realiza el *gesto de la paz*.

El Misal no ha pensado, en nuestra liturgia, ningún *canto de acompañamiento* al gesto de la paz. El rito hispánico, sí, lo tiene, y variable, tomado sobre todo del evangelio de Juan (13,34; 14,27 etc.).

Si se quiere introducir un canto para este momento, debería ser en verdad un canto "cristiano", que exprese no sólo sentimientos de amistad o felicitación general, sino el deseo y el compromiso de paz en Cristo: algo equivalente al canto "clásico "Ubi caritas et amor", "donde hay amor, allí está Dios"... Con todo, hay que procurar no recargar excesivamente de cantos este bloque de preparación a la comunión. El Padrenuestro normalmente puede ser recitado; y lo que se podría hacer es cantar algunas veces un canto de paz, acompañando el gesto, y otras el "Cordero de Dios", acompañado el otro rito de la fracción.

Coherencia con el conjunto

El rito de la paz está en íntima conexión con los demás gestos y oraciones que preparan la comunión:

— el Padrenuestro es la oración de los hijos, de la familia, antes de acudir a la mesa común; y sobre todo tiene la invocación "perdónanos... como nosotros perdonamos...";

— la fracción del pan presenta un simbolismo muy expresivo: un pan partido que va a ser compartido por los hermanos en señal de unidad;

— la comunión misma con el Cuerpo y Sangre del Señor se debe realizar de modo que aparezca cómo nos une a todos compartiendo el mismo Pan y el mismo Cáliz...

Y dentro de esa dinámica, inmediatamente después del Padrenuestro, como un eco al mismo, o como señal de la obediencia a su espíritu, se ha colocado en la actual reforma el gesto de la paz.

Todo este conjunto nos va educando poco a poco a todos: no podemos ir a comulgar con Cristo sin estar en comunión con el hermano. No podemos decir "amén" al Cuerpo eucarístico de Cristo, si no estamos dispuestos a decirlo también a su Cuerpo eclesial.

El sentido del gesto de la paz

Este es, precisamente, el sentido que tiene en la Eucaristía el que nos demos mutuamente la paz antes de comulgar.

No se trata de un saludo o de un detalle de urbanidad, como podría interpretarse si estuviera al principio o al final de la celebración.

Tampoco puede agotarse su sentido como una muestra de amistad fraterna o de gesto de acercamiento a los presentes.

El Misal describe así su intención: los fieles "imploran la paz y la unidad para la Iglesia y para toda la familia humana, y se expresan mutuamente la caridad, antes de participar de un mismo pan" (IGMR 56 b).

a) Se trata de *la paz de Cristo*: "mi paz os dejo, mi paz os doy". El saludo y el don del Señor, que se comunica a los suyos en la Eucaristía. No una paz meramente psicológica o humana, sino un don de Cristo el Señor, el Siervo, el entregado por todos. No una paz que conquistamos nosotros con nuestro esfuerzo, sino que nos concede el Señor. La paz es don del Espíritu (cfr. Gal 5,22; Rom 14,17) antes de ser empeño nuestro. Por eso la pedimos: "condédele la paz y la unidad..."

b) Es un *gesto de fraternidad cristiana* y eucarística. Un gesto que nos hacemos unos a otros antes de atrevernos a acudir a la comunión: para recibir a Cristo nos debemos sentir hermanos y aceptarnos los unos a los otros. Todos somos miembros del mismo Cuerpo, la Iglesia de Cristo. Todos estamos invitados a la misma mesa eucarística. Darnos la paz es un gesto profundamente religioso, además de humano. Está motivado

por la fe, más que por la amistad: reconocemos a Cristo presente en el hermano, al igual que después lo reconoceremos en el pan y el vino. Sólo los que tienen el corazón abierto pueden participar coherentemente del Cuerpo y Sangre de Cristo.

c) Vista así, la actitud de fraternidad en Cristo es *el fruto principal de la Eucaristía.*

El que nos une en verdad —por encima de gustos, amistades e intereses— Cristo Jesús, que nos ha hecho el don de su Palabra y ahora el de su Cuerpo y su Sangre.

En la segunda epíclesis o invocación del Espíritu le pedimos, para los que "vamos a participar del Cuerpo y Sangre de Cristo", que seamos "un solo cuerpo y un solo espíritu". Ahora, antes de comulgar, la comunidad muestra con el gesto de la paz que la Eucaristía ya empieza a producir su fruto, que nos hemos dejado alcanzar por Cristo con su actitud de entrega y nueva Alianza, y que empezamos a vencer nuestros egoísmos y divisiones precisamente como fruto de la Eucaristía.

Por una parte, la actitud de fraternidad es una condición previa para la comunión. Pero por otra es fruto de la misma celebración: "aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, porque participamos de un mismo Pan" (1 Cor 10,17). La Eucaristía va construyendo la fraternidad: es su alimento y fermento.

Cuando S. Isidoro habla del gesto de la paz y de su oración en la liturgia hispánica (De Ecclesiasticis Officiis), motiva así su sentido: "... el beso de paz, para que reconciliados por la caridad unos con otros, se asocien dignamente al sacramento del Cuerpo y Sangre de Cristo, porque no admite ninguna disensión el Cuerpo de Cristo" ("... pro osculo pacis, ut caritate reconciliati omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cuiusquam Christi invisibile corpus").

Por eso tiene tanto sentido el gesto de la paz precisamente como preparación a la comunión.

d) Es una *paz universal:* sea quien sea el que está a nuestro lado —un anciano, un niño, un amigo, un desconocido— nuestra mano tendida y nuestra sonrisa es todo un símbolo de cómo entendemos la paz de Cristo. Superando la barrera del grupo de amigos nos hacemos más universales y aprendemos la gran lección de Cristo, que se entrega por igual a todos. Los que comulgamos con El queremos que dejen de existir barreras y distancias, no sólo en los grupos cristianos pequeños, donde ya hay amistad y todo "sale bien" a la hora del gesto de la paz, sino también en los grupos mayores, en los que no debemos sentirnos sociedad anónima, sino que todos somos hermanos.

Precisamente en los grupos homogéneos —comunidades religiosas, grupos juveniles, comunidades de base...— se puede dar la tentación de interpretar el gesto como la consagración de una fraternidad que ya se ha conseguido. En la Eucaristía el gesto simbólico quiere expresar y realizar

bastante más. No tendemos la mano o abrazamos al vecino porque nos entendemos bien con él, sino porque estamos pidiendo y queremos conseguir la verdadera paz de Cristo, profundizando cada vez más en ella y haciéndola más universal. Por eso habla el Misal de "paz y unidad para la Iglesia y para toda la familia humana".

e) Pero es *una paz en construcción*, nunca del todo conseguida. Mira no tanto a rubricar una paz que ya existe, sino a un programa: los cristianos "imploran la paz y la unidad", a la vez que se comprometen a ella como a una tarea. No es un gesto romántico y sentimental: es oración y a la vez compromiso: los que dándonos la mano acudimos a la mesa del Señor, expresamos nuestra voluntad de trabajar por una creciente fraternidad.

Claro que un breve gesto no lo arregla todo ni cura todas las divisiones. Estamos en el terreno de los símbolos. Eso sí, quiere ser un signo eficaz —sacramental— del propósito de paz que queremos llevar a toda nuestra vida. Cada vez que nos damos la paz deberíamos sentir un cierto desasosiego. Si somos sinceros, debemos ir creciendo en esa fraternidad que pedimos y que prometemos. ¿No será por esa carga de compromiso por lo que a algunos no les gusta repetir tanto el gesto de la paz en la Eucaristía?

La traducción castellana, "daos fraternalmente la paz", habla de una dinámica activa: nos "damos la paz", queremos que el gesto sea eficaz, performativo, y no meramente manifestativo.

La paz de Cristo no se ha realizado del todo en ninguna comunidad. Está en construcción. Depende también de nosotros. Por eso es un pequeño pero significativo gesto profético el que realizamos en cada Eucaristía: en medio de un mundo dividido nosotros queremos ser fermento de unidad y de paz en Cristo Jesús.

Modo concreto de realización

El Misal deja *libre el modo de darse la paz*: "según la costumbre de cada lugar se manifiestan mutuamente la paz y la caridad" (IGMR 112), y deja a las Conferencias Episcopales que establezcan "el modo más conveniente según las costumbres y el carácter de cada pueblo" (IGMR 56b).

Depende de la sensibilidad de cada pueblo el que la paz la signifiquemos de un modo u otro: darse la mano (gesto discreto, fácil, expresivo), darse un beso o un abrazo, inclinar la cabeza sonriendo, un apretón de ambas manos...

La Conferencia Episcopal Española tomó a su tiempo el siguiente acuerdo: "la Asamblea establece como gesto litúrgico de paz el apretón de manos o la inclinación de cabeza, acompañado de la expresión. la paz sea contigo" ("Cómo celebrar la Misa", del Secretariado Nacional de Liturgia, Madrid 1970, p. 73).

No habría que minimizar el gesto: ha de ser expresivo. Antes de la reforma, aunque se reservara a los clérigos, siempre consistió en un abrazo. No sería bueno estilizar ahora demasiado la forma de este rito. Aunque la realización externa no es lo más importante —lo verdaderamente importante es la actitud interior de cercanía y fraternidad— los gestos nos ayudan cuando son expresivos.

No hace falta dar la paz a todos. El lenguaje de los símbolos no gana agotándolo hasta el extremo. La discreción es una de sus claves. Basta, por ejemplo, que hagamos el signo de la paz a los más cercanos. La liturgia hispánica invita a realizarlo con estas palabras: "tal como estáis, daos la paz" ("quomodo astatis, pacem facite").

En el Misal no hay *palabras especiales* de acompañamiento al gesto. Un gesto bien hecho —una cara que sonríe, unas manos que se ofrecen— puede ser el mejor signo de una actitud interna.

Como hemos visto, el Episcopado Español sugiere el saludo clásico: "la paz sea contigo". Se supone que con su correspondiente respuesta. Es un modo de subrayar que no se trata de un mero saludo social sino de una paz que —además— es litúrgica, un momento de fe, una acción simbólica que nos prepara para recibir el Señor.

Respecto al *momento de la celebración* en que realizamos el gesto de la paz, hemos visto que durante siglos la liturgia romana —y otras, hasta nuestros días— han tenido este rito después de la liturgia de la Palabra. En alguna ocasión, por el carácter especial de las lecturas o de la festividad, cabría una cierta elasticidad para recuperar este lugar. Desde luego, la paz tiene tal coherencia con toda la celebración eucarística que puede ser oportuno en diversos momentos: en el saludo inicial, o en el acto penitencial, o después de la Palabra, o al final, como despedida.

Pero tiene muy buen sentido donde lo coloca el Misal: como preparación inmediata a la comunión. Normalmente hay que respetar esta intención y potenciar, con la oportuna catequesis y motivación, la fuerza simbólica que hemos visto que tiene en el bloque de la comunión.

A algunos les parece que darse la paz en este momento rompe de alguna manera el clima de recogimiento que se ha conseguido en la celebración, o la atmósfera de oración personal. Pero el recogimiento o la oración personal no lo es todo. Este gesto —discreto, pero expresivo— de paz fraterna, aunque "desordene" un tanto la actitud de compostura exterior, es importante para dar a la Eucaristía el tono de comunitariedad y de compromiso fraterno que tiene en su misma identidad.

Eso sí: no hay que convertir este momento de la paz en la cumbre de la celebración. Si se alarga en exceso, puede desequilibrar la línea dinámica desde la Plegaria Eucarística a la comunión. Un gesto sencillo, pero verdadero, hecho con los más cercanos, no rompe ninguna dinámica, y sí le da profundidad a nuestra marcha inmediata a la comunión.

También el presidente, como en otros momentos de la celebración, debe aquí ser modelo de la actitud a la que invita. "El sacerdote puede

dar la paz a los ministros", dice el Misal (IGMR 112). Y es muy conveniente que lo haga: también él, como miembro de la comunidad y representante de Cristo, el Siervo, debe ser signo de paz y mostrar su voluntad de reconciliación y fraternidad. No hace falta que se la dé a muchos: si no tiene ministros alrededor, puede caminar con naturalidad hasta los fieles más cercanos y darles la paz. En algunas ocasiones puede tener particular sentido que lo haga con algunos en especial: los niños de la primera comunión, los novios, los parientes del difunto, los religiosos que han hecho los votos...

Un gesto "libre", pero "necesario"

El Misal no obliga a que en cada Eucaristía se realice el gesto de la paz: "si se juzga oportuno" (IGMR 112).

El Papa Pablo VI preguntó a los peritos si no era mejor quitar ese "si se juzga oportuno" ("pro opportunitate") y establecer el rito como normativo. Y es que, como hemos visto, es un simbolismo tan importante el que aquí entra en juego que a Pablo VI le pareció que podría ser obligatorio. Con todo, quedó como libre.

Hemos intentado explicar por qué es importante que sí se haga, y diariamente, por la eficacia educativa y correctora que tiene sobre nuestra vida, si se hace bien.

En la Plegaria Eucarística damos gracias a Dios porque su actitud es de amor y reconciliación: "tendiste la mano a todos...". Es lógico que también nosotros nos mostremos con la mano tendida a nuestros hermanos precisamente en el momento en que nos disponemos a comulgar con Cristo.

Pero también es necesario que recordemos este gesto litúrgico a lo largo de la jornada.

Un escritor polaco ha escrito en un semanario católico de su país (enero 1984) una especie de parábola. La escena pasa en una carnicería, donde bastantes personas forman cola para su compra. Poco a poco, a medida que pasa el tiempo y las existencias de carne se van gastando y se ve que no van a alcanzar para todos, la relación entre las personas se hace agria, afloran los nervios y también la agresividad. En el momento de mayor tirantez y lucha por conseguir lo que queda, suena la voz de uno de ellos que dice con autoridad: "daos fraternalmente la paz". Hay un momento de sorpresa e indecisión. Pero pronto produce efecto la sugerencia y vuelve la paz...

En momentos en que aparece también para nosotros esta agresividad, tanto en la vida de familia como de trabajo o de tráfico o incluso en la vida eclesial, es interesante que recordemos que al celebrar la Eucaristía hemos hecho con naturalidad, pero también con tono de compromiso, el gesto de paz. Que no estaba pensado sólo para la iglesia, sino para toda la vida.

16. EL BESO

Escribo esta reflexión sobre *el beso en la liturgia* con la impresión todavía fresca de una solemne ordenación de diáconos y presbíteros, en Barcelona. Cuatro presbíteros salesianos han recibido, como sello final del sacramento, el beso de paz por parte del obispo que les acaba de ordenar y de setenta y cinco concelebrantes, que les daban así la "bienvenida" al orden del presbiterado. Así mismo dos diáconos, también salesianos, han recibido la paz del obispo y de los diáconos presentes. Un gesto expresivo, emocionado, que no necesita de muchas palabras y moniciones para transmitir su intención.

Un pastor de la Iglesia reformada, holandés, que se hallaba presente, comentaba luego la expresividad del símbolo, así como de la imposición de manos por parte del obispo y de los presbíteros concelebrantes. El no había entendido mucho de las palabras —en catalán y castellano— pero le había resultado particularmente elocuente la acción simbólica de la imposición de las manos y del beso de paz.

En la vida social y en la liturgia

El beso es, en verdad, uno de los gestos más universalmente utilizados en nuestra vida social.

Las personas se besan al encontrarse o al despedirse, o besan la mano de las señoras, según las costumbres de las diversas culturas.

El deportista besa la copa o la medalla olímpica que acaba de conquistar.

Recordamos todavía la elocuente significación del beso que se dieron Pablo VI y el patriarca Atenágoras, en Jerusalén, el año 1964, expre-

sando su voluntad de unión y su afecto mutuo. O el repetido gesto de Juan Pablo II que besa el suelo de las diversas naciones que visita, o que abraza a los niños en sus encuentros con el pueblo.

También en la liturgia, y más veces de las que a primera vista parece, besamos a las personas o los objetos sagrados, aunque la última reforma haya suprimido algunos besos redundantes.

Casi todos los sacramentos conocen el beso a las personas como signo de lo que quieren comunicar eficazmente. Respecto al beso de objetos sagrados, son el altar y el libro de los Evangelios los que más expresivamente reciben este símbolo de aprecio: "según la costumbre tradicional en la liturgia, la veneración del altar y del libro de los Evangelios se expresa con el beso" (IGMR 232).

EL BESO A LOS OBJETOS

Al altar

El beso, como signo de veneración al altar, es antiquísimo en la liturgia cristiana: al menos desde el siglo IV.

Su sentido es expresar simbólicamente el aprecio que se tiene a la "mesa del Señor", la mesa en la que va a realizarse la Eucaristía y donde vamos a ser invitados a participar del Cuerpo y Sangre del Señor. Es como un saludo simbólico, hecho de fe y de respeto, al comenzar la celebración.

A lo largo de la historia se añadió a éste otra serie de simbolismos:

— en el altar se vio un signo del mismo Cristo, al que Pablo comparaba con la "roca" ("y la roca era Cristo": 1 Co 10,4); el beso, por tanto, era como el saludo al mismo Cristo;

— y cuando, en la Edad Media, creció la devoción a las reliquias de los Santos y en cada altar se colocaron algunas de ellas, también se quería extender a ellas el gesto de veneración.

Ahora hemos vuelto al sentido original: besar el altar como signo de respeto y afecto a la mesa donde se va a celebrar la Eucaristía. Y en todo caso, a Cristo, que es quien nos invita a ella.

Con el correr de los siglos se habían añadido demasiados besos al altar, durante la Eucaristía. Cada vez que el sacerdote iba a volverse hacia la comunidad —porque estaba de espaldas— para saludarla o para invitarla a orar, besaba antes el altar, como recibiendo antes él de Cristo la paz o la fuerza.

Ahora han quedado sólo dos de estos besos al altar:

— el del comienzo de la celebración, que es el más antiguo, y que realizan no sólo el presidente, sino también el diácono y todos los concelebrantes.

— y el de despedida, que da sólo el presidente y el diácono, y no los concelebrantes.

También al comienzo de la celebración en la *Liturgia de las Horas* el presidente besa el altar, y lo puede hacer también, si parece oportuno, al final.

Al Evangeliario

El que proclama la lectura del Evangelio, besa al final el libro.

Es un gesto que se inserta en una serie de acciones simbólicas en torno al Evangelio: escucharlo de pie, reservarlo al ministro ordenado, hacer al principio la señal de la cruz, incensarlo, etc. Y cuando aparezca la nueva edición, separada, del Evangeliario, todavía se verá más claramente la intención de destacar esta última lectura de las anteriores que son del A.T. o de los Apóstoles. Entonces, la procesión se podrá hacer explícitamente con el Evangeliario.

En épocas pasadas y en diversos lugares, no sólo besaba el libro sagrado el que lo había leído, sino también los demás ministros, y en algunos ritos, incluso los fieles (así los coptos y etíopes). En el Congreso eucarístico de Lourdes, hace unos años, los que se acercaron al altar a recibir la comunión, eran invitados a besar el libro de los Evangelios, uniendo así significativamente la comunión con Cristo-Pan y con Cristo-Palabra.

Besar el Evangelio es un gesto de fe en la presencia de Cristo que se nos comunica como la Palabra verdadera. Un gesto que se prolonga, por parte de la asamblea, con la aclamación a la Palabra proclamada.

Actualmente, según el Misal, el lector dice en secreto, mientras besa el libro, esta frase: "per evangelica dicta, deleantur nostra delicta", que expresa el deseo de que esta Palabra evangélica ejercite su fuerza salvadora perdonando nuestros pecados. Tal vez hubiera sido mejor, como en el caso del beso al altar, hacer el gesto en silencio, que ya es bastante expresivo sin necesidad de palabras.

Otros objetos sagrados

Aparte de estos dos besos —al altar y al libro sagrado— han sido suprimidos otros varios que en siglos pasados se habían acumulado, referidos a objetos empleados en la celebración:

— los vestidos litúrgicos, que besábamos en la sacristía a medida que nos los poníamos,

— los diversos objetos que los ministros entregaban al presidente, sobre todo al Obispo, tales como el cáliz, las vinajeras, la patena...

La Instrucción *Inter Oecumenici* de 1964 (n. 36) decidió que se omitieran, por menos significativos.

El Viernes Santo sí que ha quedado un beso lleno de sentido: el que damos a la Cruz en el rito de su adoración. También besa la Cruz el obispo, en la recepción en su Iglesia Catedral o al comienzo de la visita pasto-

ral en una parroquia. Lo mismo en el rito de bendición de una nueva cruz.

También son significativos otros besos, no litúrgicos, pero igualmente llenos de fe, como puede ser el beso al Niño en las celebraciones de la Navidad, o el sencillo beso al crucifijo o a las imágenes sagradas, que muchos cristianos tienen todavía la costumbre de dar.

EL BESO A LAS PERSONAS

El beso de paz antes de la comunión

Uno de los modos de realizar el gesto de la paz, inmediatamente antes de comulgar en la Eucaristía (cfr. Dossier n. 25, *Gestos y símbolos*, II,pp. 81-88) es el de besarse y abrazarse unos a otros. Se puede hacer con una simple inclinación de cabeza, o con un apretón de manos, pero ciertamente, sobre todo en grupos más reducidos, o entre familiares, o en una comunidad religiosa, es más expresivo el beso.

El "ósculo de paz", como se llamaba en los primeros siglos, es algo más que un saludo o un signo de amistad. Es un deseo de unidad, una oración, un acto de fe en la presencia de Cristo y en la comunión que El construye, un compromiso de fraternidad antes de acudir a la Mesa del Señor.

El beso de paz entre los participantes en la Eucaristía es uno de los signos litúrgicos más antiguos en el cristianismo.

Ya la primera generación da testimonio de él, seguramente en contexto de celebración: "saludaos los unos a los otros con el beso santo" (Rm 16,16; 1 Co 16,20; 2 Co 13,12), "saludaos unos a otros con el beso de amor" (1 P 5,14).

Justino, en el siglo II, e Hipólito en el III, describen cómo los cristianos se dan este beso de paz en la Eucaristía.

Al principio, hasta el siglo IV, se daba antes del ofertorio, después de la liturgia de la Palabra. Probablemente recordando la recomendación de Jesús en el sermón de la montaña de reconciliarse con el hermano antes de acudir a ofrecer en el altar.

Pero en el siglo IV, en la liturgia romana y en la africana, se cambió el lugar de este gesto, relacionándolo con la comunión, seguramente para que sirviera de comentario simbólico a la invocación del Padrenuestro: "perdónanos... como nosotros perdonamos". En las demás liturgias ha permanecido en el momento original, después de la Palabra.

Hasta el siglo XII se mantuvo el beso de paz incluso entre los fieles, aunque ya muy pronto, según el testimonio de Hipólito, se estableció que los hombres lo dieran a los hombres, y las mujeres a las mujeres, según la colocación separada que ya tenían en el lugar de la celebración. A partir de ese siglo, fue limitándose poco a poco al clero, hasta llegar al uso que hemos conocido antes de la actual reforma.

Darse el beso de paz unos a otros, antes de acudir a la comunión

con Cristo, es ciertamente un gesto simbólico muy expresivo: el afecto y el deseo de unidad tienen su fundamento precisamente en que todos vamos a acudir a la única Mesa a la que nos invita el Señor. Por eso, incluso en el rito de la comunión fuera de la Misa, según los actuales libros litúrgicos, no se omite este gesto de la paz.

Beso "sacramental" de acogida

Además de la Eucaristía, hay otra muchas celebraciones en que el beso se vuelve "litúrgico" y quiere expresar valores que contienen los diversos sacramentos. Sobre todo son significativos aquellos besos que representan como una bienvenida o una acogida oficial cuando una persona "entra en un estado" diferente dentro de su camino de fe:

— así, en las ordenaciones, al nuevo diácono le besan el obispo y los diáconos presentes; al nuevo presbítero, el obispo y los presbíteros presentes; al nuevo obispo, el obispo consagrante y los demás obispos presentes;

— lo mismo sucedía en los primeros siglos cuando un neófito, un recién bautizado, era besado por los ya cristianos, según describe Justino;

— en la Confirmación, el Ritual dice que el obispo saluda y desea la paz al confirmado, pero invita a las Conferencias Episcopales que piensen si es oportuno que le dé esa paz con algún gesto, que muy convenientemente podría ser —y lo es en muchos casos— el beso;

— en la celebración solemne de la Reconciliación, el Jueves Santo, se hizo durante siglos el gesto del beso de paz como signo de aceptación de los penitentes en la comunión de Dios y de la Iglesia, recordando expresivamente la escena del padre que acoge y perdona al hijo pródigo (Lc 15,20);

— en la celebración actual del Matrimonio, como una especie de ratificación del matrimonio, los mismos esposos "se dan la paz, según se juzgue oportuno" (Ritual n. 105); en muchos casos este modo oportuno y espontáneo suele ser el besarse; en la liturgia hispánica queda muy subrayado este gesto, que se considera como verdaderamente sacramental ("mulier dat viro osculum pacis, quod est verum sacramentum", Liber Ordinum n. 435);

— la misma idea de acogida y bienvenida tiene el que los que profesan sus votos perpetuos sean abrazados y besados por los que ya los habían hecho con anterioridad;

— la liturgia hispánica contempla todavía otros casos de beso litúrgico: por ejemplo cuando prescribe que el obispo bese a la abadesa recién consagrada (*Liber Ordinum* col 68: "osculatur eam episcopus et tradit ei Librum Regulae"), o cuando en el lecho de muerte de un cristiano dice que sus hermanos le despiden con un beso ("et dant ei omnes osculum pacis": *Liber Ordinum* 107-108)...

Otros casos de besos personales

Junto a estos momentos, verdaderamente sacramentales, de beso a una persona —el más frecuente, en la Eucaristía—, ha habido en siglos pasados otros varios, que ahora han quedado eliminados:

— besar la mano del Obispo que distribuye la comunión,

— besar los pies del Papa en varios momentos de sus celebraciones pontificales...

Fuera de la liturgia, hemos besado tantas veces la mano de los sacerdotes, cuando éramos pequeños... Y muchos lo siguen haciendo todavía con los obispos.

Uno que ha quedado en la celebración litúrgica, por su particular significado, es el beso de los pies en el lavatorio del Jueves Santo: una acción simbólica que refuerza notoriamente el gesto de servicio a los hermanos por parte del que representa a Cristo, el Servidor por excelencia...

Un gesto humano y cristiano

La introducción al Misal (IGMR 232) deja al juicio de las diversas Conferencias Episcopales el "sustituir" el signo del beso litúrgico a las personas o a las cosas, si no va de acuerdo con la sensibilidad cultural del país.

Y en efecto, algunas han hecho esta sustitución. Así, en Zambia han preferido suprimir el beso del altar o del Libro. En Tailandia se ha cambiado por otro gesto, allí más significativo; tocar el altar o el Libro con las manos juntas, apoyadas en la frente. En la India han decidido el gesto más propio de tocar el objeto y luego tocarse con la misma mano la frente.

Pero entre nosotros es muy significativo el gesto del beso. Es el que en muchos otros ambientes empleamos para mostrar el respeto, el aprecio, el amor, la acogida, la despedida. Es un gesto expresivo: uno de los más sencillos y elocuentes de nuestro lenguaje no-verbal, tanto en la liturgia como fuera de ella.

Puede pensarse que está ya muy "gastado", y que a veces presenta ciertas ambigüedades. Pero el lenguaje de la liturgia es así. También el beber vino es un elemento ambivalente, y sin embargo es central en la Eucaristía.

Lo que hay que hacer es realizar los besos litúrgicos —en todas las modalidades que hemos enumerado— con dignidad, con autenticidad, de modo que para nosotros mismos y para los que nos vean sea signo de lo que quiere expresar: amor, fe, acogida, aprecio hacia la persona o la cosa que besamos.

17. LA CRUZ, SIGNO DEL CRISTIANO

La Cruz es el símbolo radical, primordial para los cristianos: uno de los pocos símbolos universales, comunes a todas las confesiones.

Durante los tres primeros siglos parece que no se representó plásticamente la cruz: se preferían las figuras del Pastor, el pez, el ancla, la paloma...

Fue en el siglo IV cuando la cruz se convirtió, poco a poco, en el símbolo predilecto para representar a Cristo y su misterio de salvación. Desde el sueño del emperador Constantino, hacia el 312 ("in hoc signo vinces": con esta señal vencerás), que precedió a su victoria en el puente Milvio, y el descubrimiento de la verdadera Cruz de Cristo, en Jerusalén, el año 326, por la madre del mismo emperador, Elena, la atención de los cristianos hacia la Cruz fue creciendo. La fiesta de la exaltación de la Santa Cruz, que celebramos el 14 de septiembre, se conoce ya en Oriente en el siglo V, y en Roma al menos desde el siglo VII.

Las primeras representaciones pictóricas o esculturales de la Cruz ofrecen a un Cristo Glorioso, con larga túnica, con corona real: está en la Cruz, pero es el Vencedor, el Resucitado. Sólo más tarde, con la espiritualidad de la Edad Media, se le representará en su estado de sufrimiento y dolor.

En nuestro tiempo es la Cruz, en verdad, un símbolo repetidísimo, en sus variadas formas:

—la cruz que preside la celebración, sobre el altar o cerca de él,

— la cruz procesional que encabeza el rito de entrada en las ocasiones

más solemnes, y parece ser el origen de que luego el lugar de la celebración esté presidido por ella,
— las que colocamos en las habitaciones de nuestras casas,
— la cruz pectoral de los Obispos, y el báculo pastoral del Papa: basta recordar el magnífico báculo de Juan Pablo II, en forma de cruz, heredado de Pablo VI,
— las cruces penitenciales que los "nazarenos" portan sobre sus espaldas, en la procesiones de Semana Santa,
— la cruz como adorno y hasta como joya, que muchas personas llevan al cuello,
— y las variadas formas de "señal de la cruz" que trazamos sobre las personas y las cosas (en forma de bendición) o sobre nosotros mismos en momentos tan significativos como el comienzo de la Eucaristía o el rito del Bautismo...

La elocuencia de un símbolo

No nos damos mucha cuenta, porque ya estamos acostumbrados a ver la Cruz en la iglesia o en nuestras casas. Pero la Cruz es una verdadera cátedra, desde la que Cristo nos predica siempre la gran lección del cristianismo. La Cruz resume toda la teología sobre Dios, sobre el misterio de la salvación en Cristo, sobre la vida cristiana.

La Cruz es todo un discurso: nos presenta a un Dios trascendente, pero cercano; un Dios que ha querido vencer el mal con su propio dolor; un Cristo que es Juez y Señor, pero a la vez Siervo, que ha querido llegar a la total entrega de sí mismo, como imagen plástica del amor y de la condescendencia de Dios; un Cristo que en su Pascua —muerte y resurrección— ha dado al mundo la reconciliación y la Nueva Alianza entre la humanidad y Dios...

Esta Cruz ilumina toda nuestra vida. Nos da esperanza. Nos enseña el camino. Nos asegura la victoria de Cristo, a través de la renuncia a sí mismo, y nos compromete a seguir el mismo estilo de vida para llegar a la nueva existencia del Resucitado.

La Cruz, que para los judíos era escándalo y para los griegos necedad (1 Cor 1,18-23), que escandalizó también a los discípulos de Jesús, se ha convertido en nuestro mejor símbolo de victoria y esperanza, en nuestro más seguro signo de salvación y de gloria.

No es de extrañar que, cuando en nuestra celebración empleamos el gesto simbólico del incienso —signo de honra, de veneración y alabanza—, sea en primer lugar la Cruz la que reciba nuestro homenaje. En esa Cruz se centra nuestra comprensión de Cristo y de su Misterio Pascual. Ahí está concentrada la Buena Noticia del evangelio. Todas las demás palabras y gestos simbólicos lo que hacen es explicar, desarrollar (y, a veces, oscurecer) lo que nos ha dicho la Cruz...

La señal de la Cruz

Los cristianos, con frecuencia, hacemos con la mano la señal de la cruz sobre nuestras personas. O nos la hacen otros, como en el caso del bautismo o de las bendiciones.

Al principio parece que era costumbre hacerla sólo sobre la frente. Luego se extendió poco a poco a lo que hoy conocemos: o hacer la gran cruz sobre nosotros mismos (desde la frente al pecho y desde el hombro izquierdo al derecho) o bien la triple cruz pequeña, en la frente, en la boca y el pecho, como en el caso de la proclamación del evangelio.

Es un gesto sencillo, pero lleno de significado. Esta señal de la Cruz es una verdadera confesión de nuestra fe: Dios nos ha salvado en la Cruz de Cristo. Es un signo de pertenencia, de posesión: al hacer sobre nuestra persona esta señal es como si dijéramos: "estoy bautizado, pertenezco a Cristo, El es mi Salvador, la Cruz de Cristo es el origen y la razón de ser de mi existencia cristiana...".

No hace falta llegar a los estigmas de la cruz en el propio cuerpo, como en el caso de algunos Santos. El repetir el gesto nos recuerda que estamos salvados, que Cristo ha tomado posesión de nosotros, que estamos de una vez para siempre bendecidos por la Cruz que Dios ha trazado sobre nosotros.

En realidad, el primero que hizo la "señal de la Cruz" fue el mismo Cristo, que "extendió sus brazos en la cruz" (Plegaria Eucaristica 2a.), y "sus brazos extendidos dibujaron entre el cielo y la tierra el signo imborrable de tu Alianza" (Plegaria Eucarística 1a. de la Reconciliación)... Si ya en el Antiguo Testamento se hablaba de los marcados por el signo de la letra "tau", en forma de cruz (Ezeq 9,4-6) y el Apocalipsis también nombra la marca que llevan los elegidos (Apoc 7,3), nosotros, los cristianos, al trazar sobre nuestro cuerpo el signo de la Cruz nos confesamos como miembros del nuevo Pueblo, la comunidad de los seguidores de ese Cristo que desde su Cruz nos ha salvado.

Desde el Bautismo

Un momento particularmente expresivo en que sobre nuestras personas se traza la señal de la Cruz es el del bautizo.

Es un rito elocuente por demás. El sacerdote (y después los padres y padrinos) hacen al bautizando la señal en la frente: "te signo con la señal de Cristo Salvador"... En el caso del Bautismo de Adultos es todavía más explícito el gesto. El sacerdote le signa en la frente diciendo: "recibe la cruz en la frente: Cristo mismo te fortalece con la señal de su victoria; aprende ahora a conocerle y a seguirle". Y luego, si parece oportuno, se puede repetir el signo sobre los oídos, los ojos, la boca, el pecho y la espalda, con las palabras y oraciones que expresan muy claramente la pertenencia a Cristo y las consecuencias que esto trae para el estilo cristiano de vida.

En verdad, a la hora de empezar la vida cristiana, la señal de la cruz es como una marca de posesión y de fe en Cristo Salvador. No es algo mágico, como una especie de amuleto protector: sino una profesión de fe en la persona de Cristo, que, en su Cruz y por su Cruz, nos ha conseguido la salvación y que esperamos que durante toda nuestra vida nos siga bendiciendo.

Por eso, siempre que hacemos la señal de la Cruz estamos recordando en algún modo el Bautismo. Y es una costumbre cristiana digna de alabanza que los padres, que en el rito del bautizo han participado en esta signación a sus hijos, sigan haciéndolo en la vida. Muchos padres cristianos trazan esta señal sobre sus hijos en el momento de acostarlos, de enviarles a la escuela, al comienzo de un viaje. Hecho con fe, este gesto es un signo de que lo que empezó en el Bautismo, la vida cristiana, se quiere que continúe desarrollándose y creciendo. Sus hijos son también hijos de Dios, pertenecen a Cristo. Es como si les dijeran: "el que tomó posesión de ti en el Bautismo te acompañe en todo momento".

La misma señal de la Cruz se trazará al final, en los ritos sacramentales de la Unción, y las exequias, sobre el cristiano que lucha contra la enfermedad o que está próximo a la muerte. En muchas regiones es costumbre que los familiares hagan la cruz sobre la frente del difunto: así nuestra vida cristiana queda enmarcada, desde principio a fin, con el signo victorioso de la Cruz de Cristo.

En la celebración de la Eucaristía

Otro de los momentos privilegiados en que el signo de la Cruz tiene particular significado es cuando los cristianos nos congregamos para celebrar la Eucaristía. Además de que la Cruz preside toda la celebración, en un lugar notorio —no hace falta que esté sobre el altar—, hay varios momentos en que de una manera u otra hacemos sobre nosotros mismos la señal de la Cruz: al principio de la Misa, al comenzar el Evangelio y al recibir la bendición final.

Empezar la Eucaristía con la señal de la Cruz grande, es como un recuerdo simbólico del Bautismo: vamos a celebrar en cuanto que todos somos bautizados, pertenecemos al Pueblo de los seguidores de Cristo, el Pueblo consagrado como comunidad sacerdotal por los sacramentos de la iniciación cristiana. Todo lo que vamos a hacer, escuchar, cantar y ofrecer, se debe a que en el Bautismo nos marcaron con la señal de nuestra pertenencia a Cristo. Además la Eucaristía apunta precisamente a la Cruz: es memorial de la Muerte salvadora de Cristo y quiere hacernos participar de toda la fuerza que de esa Cruz emana, también para que sepamos ofrecernos a nosotros mismos —la Cruz, hecha nuestra— en la vida de cada día.

En el caso de esta señal de la Cruz que hacemos al principio de la Eucaristía se añade todavía otro matiz interesante: la hacemos "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". Unimos, por tanto, el

símbolo de la Cruz de Cristo con el Nombre santo del Dios Trino. La Cruz de Cristo y el Dios Trino están íntimamente relacionados: el Cristo que murió en la Cruz es el Hijo de Dios, y es el que nos dio su Espíritu. Cuando fuimos bautizados, lo fuimos también en este santo Nombre de Dios Trino. Cuando se nos perdonan los pecados, o celebramos los demás sacramentos, invocamos o se invoca sobre nosotros el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y, además, trazando a la vez la señal de la Cruz de Cristo en todos los casos. Por tanto, empezar conscientemente la Eucaristía con este doble recuerdo del Bautismo —la Cruz y el nombre de la Trinidad— es dar a nuestra celebración su verdadera razón de ser.

También hacemos la señal de la Cruz, esta vez en su forma de triple cruz, sobre la frente, boca y pecho, al empezar el Evangelio. En rigor el Misal (IGMR 95) parece indicarlo sólo del lector —diácono o sacerdote—, pero es costumbre que toda la comunidad se santigüe en este momento. El sentido es bastante claro: queremos expresar nuestra acogida a la Palabra que se va a proclamar. Queremos hacer como una profesión de fe: la Palabra que escucharemos es la de Cristo; más aún, es el mismo Cristo, y queremos que tome posesión de nosotros, que nos bendiga totalmente, a toda nuestra persona (pensamientos, palabras, sentimientos, obras). Es como si dijéramos: "atención, en este momento nos va a hablar Cristo Jesús, nuestro Señor, al que pertenecemos desde el Bautismo: su Palabra es en verdad salvadora y eficaz, y quiere penetrar hasta el fondo de nuestro ser". Este es también el motivo por el cual, en el rezo de la Liturgia de las Horas, nos santiguamos al empezar los cánticos evangélicos, el Magníficat, el Benedictus y el Nunc dimittis: no tanto porque sean cánticos, sino porque son Evangelio (la única proclamación —cantada, además— del Evangelio en la Liturgia de las Horas).

Sobre la señal de la Cruz que nos hacemos cuando el presidente nos bendice para concluir la celebración, cfr. la reflexión de R. Grández, *La bendición final de los actos litúrgicos:* Oración de las Horas 7-8 (1980) 181-184.

Una vida según la Cruz

Todo gesto simbólico, todo signo, pueden ayudarnos por una parte a entrar en comunión con lo que simboliza y significa. Que es lo importante. Y por otra, puede ser también un peligro, si nos quedamos en la mera exterioridad. Entonces el gesto se convierte un poco en gesto mágico, ritual, rutinario, que no significa nada ni nos lleva a nada.

De tanto ver la Cruz, y de tanto hacer sobre nosotros su señal, se puede convertir en un gesto mecánico, que no nos dice nada. Y más cuando se puede convertir sencillamente en un objeto de adorno, más o menos estético y precioso, pero que no parece indicar que comporte una auténtica fe en lo que significa.

Cuando colocamos una Cruz en nuestras casas, o la vemos en la iglesia, o nos hacemos la señal de la Cruz al empezar el día, al salir de casa, al iniciar un viaje, o —ya dentro de la celebración— cuando nos santiguamos al empezar al Eucaristía o al recibir la bendición final, deberíamos dar a nuestro gesto su auténtico sentido. Debería ser un signo de nuestra alegría por sentirnos salvados por Cristo, por pertenecerle desde el Bautismo. Un signo de victoria y de gloria: nosotros como cristianos "nos gloriamos en la Cruz de Nuestro Señor Jesús" (Gal 6,14) y nos dejamos abarcar, consagrar y bendecir por ella.

Más aún. Esta señal de la Cruz repetida quiere ser un compromiso: porque la Cruz es el símbolo mejor del estilo de vida que Cristo nos ha enseñado. La imagen o la señal de la Cruz quieren indicarnos el camino "pascual", o sea, de muerte y resurrección, que recorrió ya Cristo, y que nos invita ahora a nosotros a recorrer: "si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame" (Mt 16,24).

Es fácil cantar: "victoria, tú reinarás, oh Cruz, tú nos salvarás". Y fácil también hacer, más o menos distraidamente, la señal de la Cruz en esos momentos en que estamos acostumbrados. Lo que es difícil es escuchar y asimilar todo el mensaje que nos viene predicado desde este símbolo. Un mensaje de salvación y esperanza, de muerte y resurrección. De vida cristiana entendida como servicio. Y un recordatorio —todavía— no sólo de Cristo, sino de todos los que han sufrido y siguen sufriendo en nuestro mundo: Cristo, en la Cruz, es como el portavoz de todos los que lloran y sufren y mueren, a la vez que es la garantía y la proclama de victoria para todos.

Los cristianos, a la Cruz, le tenemos que reconocer todo su contenido, para que no sea un símbolo vacío. Y entonces sí, puede ser un signo que continuamente nos alimente la fe y el estilo de vida que Cristo nos enseñó. Si entendemos la Cruz, y si nuestro pequeño gesto de la señal de la Cruz es consciente, estaremos continuamente reorientando nuestra vida en la dirección buena.

18. EL AGUA

La liturgia no se expresa sólo con palabras o con gestos y posturas del cuerpo humano. También los elementos naturales entran en su lenguaje simbólico.

Los signos centrales de los sacramentos —comer y beber, ungir, bañar— se realizan precisamente con los elementos más universales y expresivos de nuestra vida: el pan y el vino, el aceite, el agua...

Aunque en nuestra civilización haya una cierta reticencia, sobre todo en la sociedad urbana, a los gestos religiosos, con todo entendemos todavía el valor simbólico de estos elementos primarios: por ejemplo, no sólo la utilidad práctica que nos aporta el agua, sino también su significado de purificación o de vida en el terreno espiritual.

Signo polivalente

El agua es una realidad en verdad polivalente:

— sacia la sed;
— limpia, purifica;
su frescor nos hace gustar las delicias del baño en días de calor;
— es fuente de vida para los campos; sin ella no hay vegetación;
— es origen de la fuerza hidráulica; sin ella también la industria quedaría paralizada...

En verdad el agua es el tesoro más preciado de este nuestro planeta que se llama Tierra. Sin ella sería un planeta muerto.

"La creaste para hacer fecunda la tierra y para favorecer nuestros

cuerpos con el frescor y la limpieza", como dice en el Misal el rito de la aspersión dominical.

Agua que purifica

De entre los varios simbolismos del agua en las diferentes culturas o religiones, el más espontáneo parece que ha sido el de la purificación espiritual.

Ya que el agua limpia y purifica, se ha convertido fácilmente en signo de la pureza interior del hombre. El baño en agua en contexto religioso —tanto a orillas del Ganges para los indios, del Nilo para los egipcios o del Jordán para los judíos— quiere representar el perdón de los pecados y la santidad interior.

Los baños "lustrales" a la entrada del templo o al comienzo de la oración son comunes en las varias civilizaciones y religiones, como por ejemplo en los templos budistas y sintoístas, sobre todo del Japón.

También para los israelitas es éste un lenguaje simbólico muy presente en sus costumbres religiosas. En el Levítico hay varios capítulos (11-16) que establecen largas series de abluciones más o menos cultuales. Lavarse las manos –antes de comer o de rezar— no es para ellos meramente cuestión de higiene, sino de purificación moral.

Por boca del profeta Ezequiel Dios anuncia para los tiempos mesiánicos: "os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos os purificaré" (Ez 36,25).

Este aspecto purificador del agua no es el más importante de los que aparecen en el *Bautismo* cristiano —lo es mucho más el de renacimiento a la vida nueva con Cristo— pero también está presente, como signo del perdón de los pecados, si es el caso de adultos, o de limpieza de la mancha original con la que todos nacemos.

Cristo, el Agua viva que apaga la sed

Otra dirección espontánea del simbolismo del agua es su cualidad de apagar la sed del hombre. Sed que no es sólo material, sino que muy expresivamente puede referirse a deseos más profundos del ser humano: la felicidad, la libertad, el amor, la verdad.

En una de las lecturas del Ritual del Bautismo leemos el episodio de cómo Moisés, en el desierto, hizo brotar de la roca del monte Horeb agua para el pueblo sediento (Ex 17). Pero este nivel humano de la sed material sirve como lenguaje para otros niveles más profundos: "como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío" (Ps 41). Y el profeta anunciaba en la misma clave: "y sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación" (Is 12,3).

En Cristo Jesús se cumple de modo pleno este simbolismo. El evan-

gelio de Juan describe insistentemente con este lenguaje simbólico el misterio de la salvación que Cristo nos quiere comunicar:

— en el diálogo con la *samaritana* la conduce a la revelación del "agua viva" que El puede dar: el que beba de esta agua no volverá a tener sed, sino que se le convertirá como en fuente de agua que brota en su interior para vida eterna (4,11-14);
— "el que crea en mí no tendrá nunca sed" (6,35);
— "si alguno tiene sed, venga a mí y beba el que crea en mí; de su seno correrán *ríos de agua viva*" (7,37-38);
— también el *Apocalipsis* insiste en el tema: "el Cordero los guiará a los manantiales de las aguas de la vida" (7,17); "al que tenga sed, yo le daré gratuitamente del manantial del agua de la vida" (21,6); "y luego me mostró el río de agua de vida, que brotaba del trono de Dios y del Cordero" (22,1; cfr. Ez 47,1-12);
— el mismo Juan, en su evangelio, explica cuál es *esa agua viva que dará Jesús* cuando sea glorificado: "esto se lo decía refiriéndose al *Espíritu* que iban a recibir los que creyeran en él" (7,39).

A eso se debe referir también el que Juan cuente cómo del costado de Cristo *en la Cruz brotaron agua y sangre* (19,34); pero también, ciertamente, está en todo este simbolismo del agua anunciado el misterio del *Bautismo*, el sacramento cristiano en el que los creyentes renacen "del agua y del Espíritu" (3,5).

En el fondo, el que realiza en nosotros la renovación y la purificación y la regeneración es el Espíritu de Cristo Jesús. El agua es el símbolo, el signo eficaz, de este misterio de gracia y de vida que Dios nos comunica en el Bautismo.

El agua, símbolo de la vida y la muerte

El origen de la vida —al igual que su conservación— tiene mucho que ver con el agua. Todo ser viviente, también el ser humano, brota del agua como de su seno materno. Por eso ella es símbolo de fertilidad, de fecundidad, de vida.

Pero también aparece este elemento como una fuerza incontrolable que causa la muerte. Todos tenemos la experiencia de lo que representa la violencia de las aguas desatadas de una inundación.

Por eso, en el simbolismo religioso, sobre todo en el Bautismo cristiano se ve en el agua esta doble vertiente de vida y muerte, poniendo énfasis, naturalmente, en su aspecto más positivo de fuente de vida.

En el Ritual del Bautismo hay una importante oración, la "*bendición a Dios sobre el agua*", que desarrolla una admirable catequesis de lo que significa el agua en el misterio de la salvación:

a) *en la creación del mundo*, las aguas primordiales aparecen como el elemento fecundante de toda vida, en el Espíritu de Dios aleteando so-

bre ellas (Gén 1); y el profeta Ezequiel, describiendo poéticamente el agua que brota en abundancia del Templo, en un pasaje que también se incluye en el Leccionario del Bautismo, afirmará: "todos los seres vivos que bullan allí donde desemboque la corriente, tendrán vida, y habrá peces en abundancia, y habrá vida dondequiera que llegue la corriente" (Ez 47); el Bautismo cristiano es la nueva "creación", que realiza el misterio de la nueva vida en Cristo Jesús por medio del agua y del Espíritu (Jn 3,5);

* *en el diluvio*, el agua fue el instrumento de castigo y purificación de la humanidad pecadora, a la vez que daba paso a una Alianza renovada entre Dios y el resto de la humanidad salvada, la familia de Noé; también se ve este relato como figura del Bautismo cristiano (1 Pe 3,18ss), que al incorporarnos a Cristo, cabeza de la nueva humanidad, destruye el pecado y nos hace vivir una nueva vida;

* *en el paso del Mar Rojo*, el pueblo de Israel experimentó, a través del agua, la liberación de su esclavitud, convirtiéndose asimismo en figura del Bautismo; en la Vigilia Pascual, después de leer el episodio, el presidente dice en su oración: "el Mar Rojo fue imagen de la fuente bautismal, y el pueblo liberado de la esclavitud, imagen de la familia cristiana"; los bautizados, unidos al Cristo que atraviesa la muerte hacia la Vida definitiva, experimentan en sí mismos, por las aguas bautismales, el "éxodo", el tránsito desde la esfera del pecado a la de Cristo y su Vida;

* cuando Jesús fue bautizado *en el Jordán* por Juan, realizó el prototipo de nuestro Bautismo, siendo ungido por el Espíritu de Dios para su misión y recibiendo la expresión, por parte del Padre, de que era "el Hijo amado"; como dice el rito de la aspersión dominical, "cuando Cristo descendió al agua en el Jordán, renovaste nuestra naturaleza pecadora en el baño del nuevo nacimiento"...

Estos pasajes bíblicos —y otros posibles, como el baño de Naamán en las aguas del Jordán para quedar limpio de su lepra— son recordados en la celebración del Bautismo para que entendamos toda la profundidad de sentido de este sacramento, que nos purifica, nos renueva, nos hace nacer a una nueva vida, y nos incorpora al misterio de Cristo que atraviesa la muerte para resucitar a la Vida.

Desde esta convicción se pide a Dios, dentro de la misma bendición sobre el agua, que realice también hoy toda esta riqueza de purificación y renacimiento vital: "mira ahora a tu Iglesia en oración y abre para ella la fuente del Bautismo... Que esta agua reciba, por el Espíritu Santo, la gracia de tu Unigénito, para que el hombre, creado a tu imagen y limpio en el Bautismo, muera al hombre viejo y renazca, como niño, a nueva vida por el agua y el Espíritu".

Por inmersión

El Ritual del Bautismo admite dos formas de realizar el gesto del baño de agua: "tanto el rito de la inmersión —que es más apto para significar la muerte y resurrección de Cristo— como el rito de la infusión pueden utilizarse con todo derecho" (Prenotandos n. 37).

Ambas formas son, pues, legítimas: tanto el echar agua sobre la cabeza del bautizando (infusión) como el sumergirlo en el agua (inmersión).

Pero el Ritual, con muy buena razón, prefiere la inmersión, porque expresa mejor el sentido profundo del Bautismo, o sea, porque es más auténtico.

"Bautismo" viene del verbo griego "bapto, baptizo", que significa "sumergir(se)".

La infusión de agua, por tres veces, sobre la cabeza del niño expresa más bien la purificación que esa agua quiere realizar. Pero el sacramento bautismal apunta a una dirección más profunda: el nuevo nacimiento, la incorporación a Cristo en el misterio de su Muerte y Resurrección. Así presentaba Pablo el Bautismo: "cuando fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados (sumergidos) en su Muerte" (Rom 6,3), "sepultados con él en el Bautismo" (Col 2,12)... Este misterio de incorporación a la Pascua ("tránsito") de Cristo queda mejor expresado simbólicamente por el gesto de la inmersión, y por eso lo prefiere el Ritual.

Así es como se hizo durante siglos, tanto en el caso de los adultos como de los niños. Dan testimonio de ello los escritos de Hipólito, Cirilo de Jerusalén, Tertuliano, etc. Se valoraba lo de "entrar en el agua", como símbolo de "entrar en la nueva vida con Cristo". En el rito de la Dedicación de las iglesias se afirma explícitamente: "has querido que los pecadores, al sumergirse en el baño bautismal, mueran con Cristo y resuciten inocentes" (Ritual Dedicación, p.41).

El gesto central del Bautismo no es el agua: en ningún sacramento el signo es un elemento, sino una acción. Aquí, el baño de agua.

Es un gesto que resalta también el carácter "maternal" de la fuente bautismal, apuntando al "seno de la Iglesia", en el cual renacemos y somos incorporados a la vida nueva de Cristo.

Los recuerdos del agua bautismal

Hay varios momentos, en nuestra celebración litúrgica, en que este simbolismo del agua bautismal es recordado y "actualizado".

a) *La aspersión al comienzo de la Misa dominical.* El Misal nuevo ofrece un modo alternativo de iniciar la Eucaristía de los domingos (apéndice 1). En vez de expresar nuestro deseo de purificación con el ac-

to penitencial y prepararnos así a la celebración, se puede realizar el gesto simbólico de la aspersión como recuerdo de nuestro Bautismo.

Ya antes de la reforma se hacía el "asperges" en la Misa mayor. Pero ahora se ha clarificado más su sentido, y se ha extendido su realización si parece oportuno— a todas las Eucaristías dominicales, también las vespertinas del sábado.

Es un rito cuyo simbolismo se puede captar fácilmente. Empezamos la Eucaristía recordando que somos bautizados, y como tales, pertenecemos al "pueblo sacerdotal, nación consagrada", y tenemos el deber y el derecho de participar en nuestra celebración central.

El sacerdote bendice a Dios y le pide que renueve en nosotros su actuación salvífica a través del agua. A continuación se rocía a sí mismo, y luego pasa por entre las filas de los reunidos, asperjándoles con agua, mientras todos cantan un canto bautismal o eclesial.

b) Donde este gesto simbólico tiene mayor solemnidad y sentido es en *la Vigilia Pascual*, la noche bautismal por excelencia.

Aunque no haya bautizos, en todas las comunidades cristianas se hace esa noche una conmemoración del Bautismo, sacramento por el que radicalmente quedamos asumindos e incorporados en la Pascua de Cristo, el paso de la muerte a la vida.

Los demás domingos son como prolongación y renovación semanal del Domingo por excelencia, la fiesta de Pascua. Y si no se quiere hacer esta aspersión todos los domingos del año, al menos se podría resaltar con ese gesto simbólico los de Cuaresma y Pascua. Así como también aquellos días en que se celebra la Confirmación.

c) Es lo que quería indicar, de un modo más sencillo, el gesto de tomar *el agua bendita* al entrar en la Iglesia. Gesto que se extendió más o menos a partir del siglo X y que ha permanecido hasta nuestros días. No quiere tanto expresar el perdón de los pecados, sino sencillamente recordar, a todos los que entran para la oración personal o comunitaria, que entran como "bautizados" que son, miembros de la familia de los creyentes en Cristo Jesús.

d) También hemos conocido —entre los varios usos del "agua bendita" para las bendiciones— la costumbre de *bendecir las casas* cristianas durante la semana de Pascua, como deseo y garantía de que la influencia benéfica de la Pascua del Señor llegue incluso a nuestros hogares.

e) Otro momento muy significativo en que se realiza la aspersión con agua es en el Rito de *la Dedicación de las Iglesias*. Se rocía con ella al pueblo congregado, y también las paredes del templo; el mismo rito explica el sentido del gesto: "rociada sobre nosotros y sobre los muros de esta iglesia, sea señal del Bautismo, por el cual, lavados en Cristo, llegamos a ser templos de tu Espíritu".

f) También en la *Unción de Enfermos* se propone como gesto optativo en varios momentos, la aspersión con el agua: al llevar la comunión a un enfermo (Ritual n.97), al comenzar el rito de la Unción (Ritual n. 128) o al llevar el Viático (Rit. n. 179). La fórmula que acompaña al gesto expresa claramente su intención: "que esta agua nos recuerde nuestro Bautismo en Cristo, que nos redimió con su muerte y resurrección".

g) Y finalmente, la celebración de *las Exequias* también aparece en el Ritual como un momento apto para recordar el Bautismo, el otro extremo de la vida cristiana, con la aspersión de agua. Así lo recomienda, por ejemplo, al entrar el sacerdote en casa del difunto, o antes del canto de despedida, o junto al sepulcro (Ritual, nn. 72.91.97): su sentido es subrayar el carácter pascual y bautismal de la muerte de un cristiano (Introducción n. 52).

Entender el lenguaje del agua

Para el químico será H_2O.

Para el campesino, la esperanza de una buena cosecha.

Para el veraneante, frescor y bienestar.

Para nosotros, los cristianos, además, es un símbolo entrañable de cómo Dios ha querido purificarnos, saciar nuestra sed y hacernos renacer en el misterio de la Pascua de Cristo.

Un elemento sencillo, universal, cósmico y humano: el agua. Pero que tiene gran trascendencia tanto para la vida humana como para la expresión de la salvación cristiana.

Todo ello es una invitación a realizar con verdad, expresivamente, los gestos litúrgicos en que entra en juego el agua: tanto el central del Bautismo, como sus varios recuerdos, sobre todo en la Noche Pascual y al comienzo de las Eucaristías dominicales. Con la oportuna indicación catequética, para que todos puedan entender este lenguaje simbólico y se vean conducidos a celebrar mejor el misterio que con él se quiere celebrar.

19. LAVAR LOS PIES

El Jueves Santo hacemos un gesto simbólico lleno de expresividad y que a muchas comunidades les resulta válido, inteligible e iluminador. Después de las lecturas y de la homilía —éste es su momento más coherente— el presidente de la celebración toma una jofaina de agua, se arrodilla ante diversas personas, les lava los pies y después se los seca con una toalla, imitando así el gesto de Jesús con sus discípulos en la Ultima Cena.

Gesto impresionante, ciertamente inusitado en nuestro mundo de hoy, pero con una expresiva intención a las puertas de la Pascua.

El Misal no obliga a hacerlo, dejándolo al criterio pastoral de las comunidades. Bastantes ya no lo hacen. ¿Por qué? ¿porque lo consideran anacrónico? ¿por la dificultad en encontrar personas que se dejen lavar los pies ante todos? ¿por demasiado teatral? ¿por superfluo, ya que las lecturas y la homilía ya habían transmitido el mismo mensaje? ¿por considerarlo poco discreto y digno en la celebración?

Se da así la paradoja de que una acción simbólica que siempre se ha llamado "el Mandato", en bastantes comunidades ya no se hace.

¿De veras es anacrónico e in-significante este gesto que Cristo mismo hizo con los suyos?

Lección de caridad

El evangelista Juan, en su capítulo 13, nos cuenta la escena. El Maestro se quita el manto, se ciñe la toalla, echa agua en un lebrillo y va lavando los pies a todos, a pesar de la protesta de Pedro.

Un primer sentido evidente de la conducta de Jesús es enseñar plás-

ticamente la actitud de servicio y humildad que deben tener los cristianos, y en especial los que ejercen la autoridad.

Lavar los pies a otro era entre los judíos (y orientales, en general) un signo de exquisita hospitalidad. Cosa más significativa en países resecos, llenos de polvo en los caminos. Abraham (Gen 18,4) manda traer agua para los tres misteriosos visitantes en Mambré para que se laven los pies y descansen de su camino. Pero muchas veces la delicadeza llegaba a lavar personalmente los pies al peregrino, o bien los discípulos al maestro, o la esposa al esposo, o los hijos al padre. La mujer pecadora (Lc 7) se los lavó y perfumó a Jesús durante la comida. Sin llegar a ser un oficio exclusivo de esclavos, siempre suponía una humilde sumisión por parte del que realizaba este gesto. En el caso de Jesús era evidente el trueque de papeles, que provocó la extrañeza y la oposición de Pedro: el que era el Maestro y el Señor se ponía a lavar los pies a los discípulos.

Era clara la lección de servicialidad que Jesús les quería dar. El ya había dicho que no había venido a ser servido sino a servir. Les había enseñado continuamente esta misma actitud: que se amaran los unos a los otros, que no ejercieran la autoridad como los reyes de la tierra, sino con espíritu de servicio. El mismo estaba en medio de ellos "como quien sirve" (Lc 22,27).

La escena del lavatorio acaba en Juan 13 con la misma enseñanza: "también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros" (v. 14).

Adelanto simbólico de la Pasión

Pero el sentido profundo del lavatorio de los pies por parte de Jesús apunta a lo que va a acontecer poco después, en su Pasión.

El Cristo que "los amó hasta el extremo" va a demostrar este amor hasta el final de su muerte. Ha entendido toda su vida como servicio y ahora se dispone a entregarla en el acto supremo de su sacrificio pascual.

La prueba auténtica de humildad y servicio va a ser la muerte en la Cruz. Pero los gestos de la Ultima Cena —el lavatorio y sobre todo la donación del Pan y Vino— quieren adelantar el misterio de la Pascua. Ponerse a lavar los pies es algo más que una lección dramatizada de caridad fraterna: es un gesto profético, una "parábola sacramental", de cómo en la Cruz va a ser despojado y va a perder hasta la vida por los demás. Ahora se despoja del manto. Entonces hasta de la vida.

El paralelismo con el himno pascual de Pablo (Fil 2) es evidente: allí se habla de que Jesús "se despojó de su rango..." hasta llegar a la muerte de cruz.

El lavatorio de los pies inaugura en Juan la segunda parte de su evangelio. Después de los doce primeros capítulos en que muestra cómo Jesús es el que ha descendido de lo alto, enviado de Dios, desde el capítulo 13 explica su vuelta al Padre, su "subida", con el Paso-Tránsito pascual

a través de la muerte a la nueva existencia del Resucitado. Y empieza esta nueva visión precisamente con la acción simbólica del lavatorio de los pies.

Pedro no está conforme: no aceptó ya antes el anuncio de la muerte que les hiciera Jesús. Y ahora tampoco quiere ver al Maestro en una imagen de Siervo, que a él le parece indigna: ¿lavarme los pies tú, el Señor, a mí? El, como los demás, entendía de modo muy distinto el Mesianismo de Jesús. Este, una vez más, tuvo que decirle que no entendía nada: lo entendería más tarde, cuando viera cumplirse hasta el final el gran misterio de su muerte pascual, del cual depende en verdad tener o no parte en su destino salvador.

En la misma línea —símbolo sacramental, esta vez con mayor densidad y eficacia— está la Eucaristía que Cristo instituirá en esta misma Ultima Cena. El gesto de la donación en el Pan y el Vino —Cuerpo entregado, Sangre derramada— se entiende también en plenitud sólo si se le ve desde la perspectiva de su Muerte Salvadora en la Cruz.

¿Gesto bautismal?

La historia del lavatorio de los pies en la liturgia ha sido un tanto dubitativa. Ha ido teniendo dos sentidos diferentes: como gesto sacramental del Bautismo y como acción simbólica de la caridad fraterna.

Hay bastantes documentos de los primeros siglos en que esta acción de lavar los pies aparece relacionada con el sacramento del Bautismo.

No es nada seguro que Juan, en el evangelio, hubiera tenido esta intención (a pesar de la reciente defensa en este sentido de autores como P.F. Beatrice). Más bien el misterio al que él apunta es el de la entrega total de la muerte de Jesús, y no el Bautismo, aunque este sacramento sea el que nos purifica y nos hace partícipes de la salvación de Cristo.

Pero bastantes iglesias creyeron ver en el lavatorio de los pies un buen signo sacramental para expresar la purificación bautismal. En Milán y en otras iglesias de España y Galia, se veía en él no sólo una lección de servicialidad sino una eficacia sacramental (S. Ambrosio dice: "mysterium est et sanctificatio").

Por eso, a pesar de que en Roma no gusta esta interpretación, en varias iglesias se realizaba litúrgicamente el gesto no el Jueves Santo, sino en la Vigilia Pascual, la noche bautismal por excelencia: en algunas antes del bautismo (por ejemplo en Aquilea, en tiempos del obispo Cromacio) y en otras después del mismo (como en Milán).

No prosperó esta aproximación del lavatorio de los pies al Bautismo aunque pudiera parecer coherente con el significado del sacramento. En España tenemos un decreto del concilio de Elvira (hacia el año 300) prohibiendo que los obispos y clérigos laven los pies a los bautizandos (canon 48).

Símbolo de la caridad servicial

El que sí prosperó fue el sentido de servicialidad y humildad del gesto. Probablemente fueron los ambientes monásticos los que lo valoraron más, a veces como signo de hospitalidad para con los peregrinos, y otras como símbolo del mutuo servicio dentro de la comunidad.

De ahí pasó a las catedrales y otras iglesias. En España tenemos un texto muy expresivo. El concilio XVII de Toledo (el año 694), en su canon 3, trata el tema ("de ablutione pedum in Coena Domini facienda") y manda que se haga en todas las iglesias de España y Galia el Jueves Santo: Cristo nos dio un magnífico ejemplo y tenemos que imitarlo; algunos lo descuidan o por pereza o por falta de costumbre ("partim desidia, partim consuetudine"), pero hay que superar ambas: es un "mandato" y no vale la costumbre en contra, como si la costumbre fuera más importante que la verdad ("quasi consuetudo maior sit veritate").

Pronto el himno "Ubi caritas" acompañó a la acción ritual, subrayando la intención de la caridad fraterna. Así el gesto se convirtió pronto en una especie de dramatización del "mandato" de la servicialidad de Cristo.

No hay que olvidar que ya san Pablo, hablando de las mujeres viudas de la comunidad, nombra entre las cualidades que pueden ser su mejor recomendación la de haber lavado los pies a los hermanos (1 Tim 5,10).

Ministros de Jesús Siervo

El lavatorio de los pies el Jueves Santo es todo un programa, sobre todo para los ministros, que representan visiblemente a Cristo en medio de la comunidad.

Esas manos de Jesús que lavan los pies de los discípulos, son las que antes habían atendido a los niños y a los enfermos, que luego tomarán y ofrecerán el pan y el vino eucarístico y más tarde serán clavadas en la cruz.

Esas manos del obispo o del sacerdote que lavan los pies el Jueves Santo son también las que actúan en el misterio de la Eucaristía, pero tienen que ser también unas manos que deben saber de caridad y servicio, manos que curan, ayudan, manos abiertas, serviciales, manos para los demás. Rodilla en tierra no sólo ante el Cristo eucarístico, sino también ante los hombres, sus miembros, ante los pobres y los marginados, preferidos de Jesús.

Además Jesús se hace visible en su amor por medio también de la comunidad, que toda entera debe ser "sacramento del amor de Cristo" en medio de la sociedad. El gesto del Jueves sigue siendo el símbolo de tantos actos de caridad cristiana y de entrega: madres que lavan a sus hijos, enfermeras que atienden y lavan a los enfermos y los ancianos, y tan-

tos y tantos cristianos que dedican sus mejores energías y la mayor parte de las horas de su vida en atender a los demás.

Sólo el que sabe lavar los pies de los demás y no se inhibe ante la necesidad del prójimo puede tender legítimamente sus manos hacia Dios, cantarle alabanzas y ofrecerle el sacrificio de Cristo.

También necesitan esta motivación los que son objeto del gesto: aquellos cuyos pies son lavados el Jueves Santo. No actúan sólo pasivamente. Como Pedro, "se dejan lavar" los pies por Cristo y aceptan esta actitud de entrega y de iniciativa salvadora del Siervo, Jesús, por medio de los ministros de la comunidad: todos necesitamos de la comunidad, no somos autosuficientes, no nos salvamos a nosotros mismos, sino en y por Cristo y su comunidad.

El Jueves Santo, prólogo de la Pascua

La Cruz, que será el centro del Viernes Santo, tiene un prólogo el Jueves con un doble gesto: el lavatorio de los pies y la Eucaristía.

Ambos son símbolos perfectos —a diferentes niveles— de lo que va a ser el meollo de la celebración pascual: la total entrega de Cristo por los demás.

El lavatorio de los pies nos prepara pedagógicamente para la Pascua. Al realizarlo, nos incorporamos al movimiento de ofrenda de sí mismo que es la actitud básica de Jesús.

Participar en la Eucaristía —comer al Cristo "entregado por"— tiene también, con gran densidad sacramental, la misma dirección. ¿Es que puede tener sentido la Eucaristía si no va acompañada de la actitud de servicio y caridad? Pablo tuvo que decir a los corintios que lo que celebraban no era la "Cena del Señor", porque les faltaba la caridad (1 Cor 11).

Ambas escenas terminan con la misma recomendación: "haced vosotros otro tanto"...

Así, de paso, nos damos cuenta de que el Jueves Santo no es una celebración independiente (el "día de la caridad" o "de la Eucaristía"), sino íntimamente relacionado con el Triduo Pascual. Lo principal es la Pascua que vamos a celebrar, pero el Jueves nos prepara y nos hace iniciar expresivamente esta Pascua del amor de Cristo hasta el extremo.

Sugerencias prácticas

No hace falta que sean doce precisamente los "apóstoles".

Pero sí sería interesante que en su elección se buscara de alguna manera una representatividad de lo que es la comunidad parroquial:

niños, jóvenes, ancianos, casados, religiosos, miembros de movimientos que tienen vida en la comunidad...

El gesto, bien preparado en sus detalles materiales, para que transcurra con fluidez, debe realizarse en un sitio visible y cómodo, de modo que con sencillez y expresividad pueda ejercitar toda su profunda e impresionante intención en este día.

Si el sentido pastoral desaconseja hacer el gesto en la celebración del Jueves, cabría buscar otras alternativas: por ejemplo realizarlo en otro momento anterior (sobre todo en comunidades religiosas femeninas, por ejemplo en el ámbito de la celebración penitencial preparatoria de la Pascua); o hacer un gesto de paz fraterna más expresivo que de ordinario, adelantándolo desde su lugar normal de preparación de la comunión a después de la homilía; o bien organizar una colecta especial, con una finalidad concreta a favor de los pobres o de otras necesidades urgentes que se aprecian en el ámbito de la comunidad...

Valentía para el gesto

Un liturgista siente a veces miedo en recomendar ciertas cosas: le pueden tachar de iluso, de poco práctico, de que añora costumbres viejas...

Pero lo mejor sería que se vencieran todas las vacilaciones y se atrevieran las comunidades a seguir haciendo —o recuperarlo, si es el caso— el gesto auténtico del lavatorio de los pies dentro de la celebración del Jueves Santo.

No hace falta mucho esfuerzo para "motivar" el gesto: la lectura expresiva del evangelio y la homilía deben situar a la comunidad en una clave de comprensión del rito, con toda la carga de compromiso que tiene. Si se duda de si se va a entender este rito, habría que dudar también de si se entenderá la proclamación del evangelio del día y su intención profunda...

La liturgia necesita una valoración de lo visual en medio de unas celebraciones en que priva sobre todo la palabra. Un gesto bien hecho comunica mucho más que las palabras. No es que se haga teatro, sino que la liturgia tiene un lenguaje propio, el simbólico, que precisamente estos días de Semana Santa y Pascua se acentúa mucho más.

Tampoco habría que asustarse ante lo inusual del hecho: es verdad que en la vida social o comunitaria no se usa hoy, ni como signo de hospitalidad o de caridad, el lavar los pies a otro. Pero precisamente la liturgia nos quiere hacer comprender y asimilar, con su lenguaje "profético", valores que —por desgracia— no están muy de moda.

Santos pedagogos como D. Bosco, en el siglo pasado, y actuando bastante en contra de la costumbre de su tiempo, vieron en esta acción un medio muy pedagógico de transmitir el mensaje de Cristo a sus jóvenes. Cómo recordamos aquellos años de colegio y de seminario —en

ambiente salesiano, pero seguramente también en otros— cuando el lavatorio de los pies era uno de los momentos más aleccionadores, con la "elección de apóstoles" entre los alumnos, la ceremonia hecha por el director, con la consiguiente "cena con los superiores" y el regalo como recuerdo... Eran matices complementarios de una pedagogía que ya en su forma más clásica tiene tanta fuerza expresiva.

Eso sí, la acción simbólica no tiene que ser "vacía": está pensada para ser expresión y estímulo de la actitud de la comunidad cristiana, y de sus ministros en modo particular: la actitud de servicio a los demás. No es un gesto más o menos poético, sino un recordatorio de la lección total de Cristo en su camino de Pascua.

También para nosotros valen las palabras con que Juan termina su relato: "ahora que sabéis estas cosas, seréis dichosos si las practicáis" (Jn 13,17).

20. LAVARSE LAS MANOS

Hoy muchos sacerdotes, al presidir la Eucaristía, no realizan el gesto del lavabo. Y sin embargo el Misal Romano nuevo, que ha reformado y simplificado tantas cosas —y más importantes que ésta— ha optado por mantenerlo.

¿Por qué se omite, pues? ¿Es un deseo de mayor sencillez en los ritos, suprimiendo los "inútiles"? ¿se considera éste como contrario o superfluo a la comprensión actual de la Eucaristía? ¿o es que tal vez no se ha entendido el sentido de este gesto simbólico?

No es que el lavabo sea un rito de los más importantes de la Misa. Hay otros en que valdría la pena insistir más, tanto relacionados con la proclamación de la Palabra como en torno a la comunión. Pero es una pena que poco a poco vayan desapareciendo gestos visuales, llenos de simbolismo, y eso normalmente por una deficiente información sobre su verdadero sentido. Y también es una pena que aún los sacerdotes que se han mantenido "fieles" al lavabo, lo hagan por lo general deficientemente, con poca autenticidad y expresividad.

El lenguaje simbólico del agua tiene un papel repetido en la liturgia: el agua vivificadora del Bautismo, sus recuerdos (la aspersión dominical, el agua bendita), el lavatorio de los pies el Jueves Santo, la mezcla del agua en el vino del cáliz...

Aquí vamos a reflexionar brevemente sobre lo que puede significar ese breve gesto de lavarse las manos, sobre todo por parte del sacerdote presidente, después del ofertorio.

¿Gesto "práctico" o "simbólico"?

Si el lavabo en el ofertorio se hubiera introducido por la "necesidad" de lavarse las manos, su sentido sería meramente práctico.

Así lo explican algunos, equivocadamente, repitiendo con ligereza que la procesión de dones, en los primeros siglos, en la que se traían al altar no sólo el pan y el vino, sino otras varias cosas, recomendaba que el sacerdote celebrante se lavara las manos antes de seguir en su celebración.

Si se probara esto, sería explicable que hoy no "hiciera falta" lavarse las manos, porque tal procesión de dones o no se hace o no ensucia las manos.

Pero no es así.

El gesto del lavabo se introdujo en la Eucaristía, sobre todo en Oriente, al menos en el siglo IV, mucho antes de que se pensara en una procesión de dones al altar, que es un gesto del Occidente, y no anterior al siglo VI. Algunos ritos orientales, que siempre han tenido el gesto de lavarse las manos, no han introducido nunca la procesión de ofrendas.

El sentido del gesto, pues, no puede haber sido práctico, por la conveniencia de lavarse las manos, sino simbólico.

Más aún: la norma más antigua, y la que más tiempo ha permanecido en la liturgia pontificial, tanto en Oriente como en Occidente, era la de lavarse las manos el presidente no *después* de la recepción de los dones o de los gestos del ofertorio, sino *antes*. No era, por tanto, un gesto "funcional", motivado por la preocupación de la higiene, sino que tuvo desde el principio una intención más profunda: la simbólica.

Y por eso lo ha conservado el actual Misal.

En otros momentos, sí, el rito de lavarse las manos el obispo o el sacerdote tiene un carácter funcional: como después de la imposición de la ceniza, o de las unciones sacramentales, o del lavatorio de los pies. Como es también meramente funcional el lavar los vasos sagrados o incluso la ablución de los dedos, después de la comunión: estos últimos gestos los ha relativizado el Misal (no es obligatorio "purificar" los dedos, y los vasos se lavan fuera del altar, mejor después de acabada la celebración: cfr. IGMR 138.238).

Pero el mismo Misal ha creído oportuno conservar el gesto simbólico en el ofertorio, por parte del presidente.

La pureza interior y la ablución de las manos

El Misal explica la razón de ser el lavabo en la Eucaristía:

> "el sacerdote se lava las manos: con este rito
> se explica el deseo de purificación interior" (IGMR 52).

Lástima que lo haya seguido colocando *después* de los ritos del ofertorio (preparación del altar, presentación de los dones, incensación en los días solemnes) y no *antes*, como primer gesto del sacerdote presidente en el momento de acercarse al altar para la acción sagrada, como había sido propuesto en uno de los primeros esquemas de la reforma. Si se hubiera cambiado el orden, se habría disipado más la falsa impresión de que se trataba de un gesto "útil" —por haber manejado con las manos tantas cosas— y se abriría más la comprensión a su intención simbólica.

Este simbolismo apunta claramente a la purificación interior que el sacerdote necesita para empezar la segunda parte de la celebración, la más estrictamente eucarística.

Así explicaba el gesto en el siglo IV, cuando todavía no se hacía ninguna procesión de dones, S. Cirilo de Jerusalén, en su catequesis de la Eucaristía:

> "Habéis visto, pues, al diácono que presenta el agua para que se laven las manos el obispo y los presbíteros que rodean la mesa del Señor. De ninguna manera daba el agua por alguna suciedad corporal, ciertamente que no. Porque al entrar en la iglesia no teníamos en absoluto mancha corporal. Pero el lavarnos es *símbolo de que conviene que nos limpiemos de todos los pecados e iniquidades.* Porque las manos son símbolo del obrar, al lavarlas manifiestamente significamos la pureza e integridad de las obras. ¿No has oído al bienaventurado David descubriéndonos este misterio y diciendo: lavaré entre los inocentes mis manos y rodearé tu altar, Señor? Así, al lavarnos las manos, es señal de estar inmune de pecados" (Cateq. V, n. 2).

Este mismo autor, Cirilo, al que apelamos para resaltar la excelente valoración que hace de la comunión recibida en la mano abierta, es el que también nos ilustra sobre la intención simbólica del lavabo en la Misa. O sea, la pureza interior que a todos, y en especial al sacerdote, nos hace falta para celebrar bien el gran misterio de la Eucaristía.

La validez de un símbolo universal

La ablución con agua como símbolo de pureza interior es un lenguaje que no ha nacido en la liturgia romana, sino más bien en la oriental, pero que antes todavía es bíblico y además extendido por todas las culturas y religiones: judíos y musulmanes, budistas y africanos, al igual que nosotros, han entendido la validez de este gesto al empezar la oración o la celebración de un rito sagrado.

Particularmente en el Japón es costumbre muy extendida en los templos budistas o sintoístas, lavarse las manos y hasta la boca, en unas fuentes o cisternas situadas a la entrada del recinto sagrado, para pedir una mayor pureza de espíritu y manifestar el respeto que se siente ante la acción sagrada.

En los siglos IV-V se constata todavía por testimonios existentes que en las grandes basílicas cristianas había "cántaros" o cisternas de parecida finalidad, para que los fieles, antes de entrar a la oración o a la participación de la Eucaristía, se lavaran las manos como un rito simbólico. Esta costumbre se perdió después, y no tiene nada que ver, parece, con las pilas de "agua bendita" que más tarde se utilizaron como recuerdo del bautismo.

El agua como símbolo de la purificación. Y en concreto, el lavarse las manos. Porque, como decía S. Cirilo, las manos son como el resumen

de nuestra persona. "Manos manchadas" o "manos limpias" son todo un símbolo de una conciencia manchada o limpia. "Lavarse las manos" será, por tanto, expresión de un deseo de una purificación interior. No es extraño que el gesto del lavabo, aunque en varias formas y en momentos diversos, se encuentre en la historia de todas las liturgias.

Y no tenían que acudir, para ello, a otras costumbres culturales o religiosas, porque ya en la Biblia se conocía el énfasis que se ponía —es verdad, exagerado por parte de algunos— en la necesidad de purificación y en el gesto ritual de las abluciones. El libro del Levítico (capítulos 14-16) establecía minuciosamente los varios modos de purificación con agua sobre todo en el gran día de la Expiación. Cristo Jesús, si alguna vez habló de un modo más reticente de estas abluciones (por ej. en Mc 7), fue sin duda, como en tantas otras ocasiones, porque veía el peligro de que los judíos se contentaran con el gesto exterior, sin llegar a la conversión interior, que es la realidad más profunda a la que el gesto exterior apunta.

El nuevo Misal ha simplificado las palabras con las que se acompaña el lavabo. Antes decíamos varios versículos del Salmo 26 ("lavaré —lavabo— entre los inocentes mis manos..."). Ahora sólo hay un breve versículo, esta vez del Salmo 50, el Miserere:

"lava del todo mi delito
y limpia mi pecado".

Es una oración que se dice en secreto, porque no es de las oraciones que el sacerdote dice con toda la carga de "presidencialidad". Pero indica muy claramente la intención simbólica del lavabo.

Un presidente humilde

En el momento en que el sacerdote celebrante empieza su actuación en el altar, como representante de Cristo y de la comunidad, es cuando tiene muy buen sentido el gesto de lavarse las manos.

Va a empezar la acción sagrada por excelencia: el memorial de Sacrificio de Cristo. Su ministerio cara a Cristo y a la comunidad, con ser noble y oficial, no le hace olvidar que como persona es débil y pecador.

Va a elevar sus manos dando gracias al Padre, las va a imponer sobre el pan y el vino invocando al Espíritu, va a tomar con ellas el Cuerpo y la Sangre de Cristo: ¿no es un gesto coherente y expresivo que antes, en presencia de la comunidad a la que preside, se lave precisamente esas manos que van a ser simbólicas protagonistas de su acción?

Con todos los demás ha hecho un acto penitencial al comienzo de la celebración. Ahora él solo, subrayando su papel de presidente, y a la vez su condición humana y pecadora, hace otro signo de purificación: el lavabo.

Lo extraño no es que exista el lavabo en nuestra Misa. Lo raro sería que en nuestra liturgia cristiana no hubiera en ninguna parte este rito tan claramente simbólico y fácil de entender.

¿No sería un gesto ampliable, con imaginación pastoral, a otras celebraciones, por ejemplo penitenciales, y a otros actores, sobre todo al mismo pueblo cristiano? Ya hemos dicho antes que durante siglos eran todos los que al comienzo de la celebración se lavaban las manos. En algunas regiones del Africa han resucitado el uso, sobre todo desde que los fieles van a recibir el Cuerpo del Señor en su mano extendida.

A todos nos conviene recordar la necesidad de pureza interior. Aunque actualmente esté prescrito el rito del lavabo sólo para el que en nombre de todos preside la Eucaristía.Y es bueno que lo realice significativamente para decirse a sí mismo y a toda la comunidad reunida la humildad con que todo hombre tiene que acercarse a la celebración de tan gran misterio.

Un gesto bien hecho

Hay una condición para que el rito del lavabo tenga un mínimo de eficacia expresiva: que se haga bien. Uno de los motivos del desafecto actual hacia el lavabo puede que sea su in-significancia tal como ha sido costumbre hacerlo.

El Misal, por ejemplo, no habla ya de mojar en agua los dedos (solíamos introducir en el agua el índice y el pulgar), sino de *lavarse las manos*, con un rito auténtico y no excesivamente estilizado. Si el gesto aparece como simbólico, no es porque "simbolice la ablución", con un asomo de acercamiento al agua que no llega a ser ablución. Es simbólico porque quiere expresar algo interior: la pureza y la conversión del corazón...

Esto supone otro cambio en nuestras rutinas heredadas. No se puede realizar bien un lavabo expresivo con los instrumentos con que se solía hacer antes. Una minúscula vinagera de agua —que ha servido también para añadir agua al vino del cáliz, y todavía volverá a usarse para las abluciones de después de la comunión— no puede propiciar un signo elegante de purificación de las manos. Lo más digno será utilizar un jarro, una jofaina, y una toallita, todo de proporciones discretas para que la acción sea verdadera y visible. Por ejemplo, algo parecido a los recipientes que se suelen utilizar cuando el obispo se lava las manos en las ordenaciones o en las Confirmaciones. El Misal nos invita a que "todas las cosas que se destinan al uso litúrgico se distingan por su dignidad y por su adecuación al fin al que se destinan" (IGMR 311).

Mojar la punta de los dedos en un recipiente que parece un cenicero y secarlos con un pañito insignificante —y no siempre limpio— no es ningún signo auténtico de purificación. Si sólo se quiere "cumplir", sería explicable. Pero no es esa la intención de la nueva liturgia. Los ritos deben "significar" las actitudes interiores a las que nos quieren educar.

El Misal nos indica que el sacerdote "se lava las manos", "en un lado del altar", de un modo visible al pueblo, por tanto, "mientras le sirve el agua un ministro" (IGMR 106). Todo ello apunta a un gesto hecho con sobriedad, pero significativamente.

No es muy importante, pero tampoco superfluo

El lavabo no es de los ritos más importantes de la Misa. Pero tampoco es superfluo y falto de sentido simbólico.

El acceso de un creyente —y más del ministro principal— a lo sagrado es bueno que se subraye con un rito simbólico de purificación.

No es una incongruencia ni una herencia arqueológica. Ni un detalle que manifiesta un espíritu retrógrado o conservador.

Al contrario, es un signo de humildad del presidente que a él mismo y a la comunidad les puede recordar el carácter sagrado del misterio que celebran.

Eso sí: debe ser un gesto bien hecho. Y sin vergüenza.

21. LOS GESTOS DE HUMILDAD

En nuestra celebración litúrgica hay gestos que quieren expresar la actitud interior de humildad.

A veces indican nuestra adoración ante la presencia de Dios. Otras, nuestra oración intensa y recogida. O nuestro arrepentimiento y petición de perdón.

Además de los gestos que vamos a comentar aquí —los golpes de pecho, las inclinaciones, la genuflexión, la postración— hay otros muchos modos de manifestar en un momento determinado nuestra postura interior de humildad: por ejemplo cuando nos imponen la ceniza en la frente al comienzo de la Cuaresma, o cuando el sacerdote se lava las manos al empezar su actuación presidencial en el altar, o cuando antes el mismo sacerdote se descalzaba al acercarse el Viernes Santo a adorar la Cruz...

Nuestra postura ante Dios, sin perder el tono de alegría y confianza filial que tenemos como cristianos, no puede ser otra que la de adoración y humildad. Y en algunos momentos lo expresamos así claramente.

Los golpes de pecho

Uno de los gestos penitenciales más clásicos es el de darse golpes de pecho.

Así describe Jesús al publicano (Lc 18,9-14). El fariseo oraba de pie: "no soy como los demás"... "En cambio el publicano no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: oh Dios, ten compasión de mí, que soy un pecador". Y es también la actitud de la muchedumbre ante el gran acontecimiento de la muerte de Cristo: "y todos los que habían acudido a aquel espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvieron golpeándose el pecho..." (Lc 23,48).

Es uno de los gestos más populares, al menos en cuanto a expresividad: todos recordamos la imagen de San Jerónimo golpeándose el pecho con una piedra. En el Pórtico de la Gloria, de Santiago de Compostela, el arquitecto-escultor, Maestro Mateo, artífice de la maravillosa obra, se representó a sí mismo al pie de la columna central, al fondo de la iglesia, de rodillas y dándose golpes de pecho...

Cuando para el acto penitencial, al inicio de nuestra Eucaristía, elegimos la fórmula del "Yo confieso", utilizamos también nosotros el mismo gesto cuando a las palabras "por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa", nos golpeamos el pecho con la mano. (Antes el Misal hablaba de tres golpes: "percutit ter"; ahora sólo dice "golpeándose el pecho: percutiens sibi pectus". Lo cual parece más lógico sobre todo en aquellas lenguas en que la triple fórmula de "por mi culpa" ha quedado traducida por una sola afirmación, como en el euskera: "bai, pekatari naiz": sí soy pecador)...

También en otro momento se repite el gesto: cuando se emplea como Plegaria Eucarística el Canon romano. A las palabras "nobis quoque peccatoribus", "y a nosotros, pecadores", el presidente (y los concelebrantes con él) se golpean el pecho con la mano: es una frase que se refiere precisamente a los ministros, que se reconocen así como pecadores delante de la asamblea.

Antes de la reforma, a lo largo de la Misa se repetía más veces el gesto: por ejemplo en el "Cordero de Dios", o en el "Señor, yo no soy digno", aparte de la costumbre popular bastante extendida de golpearse el pecho en las dos elevaciones de la consagración.

El significado de este movimiento no necesita grandes explicaciones. Golpearse el pecho es reconocer la propia culpa, es apuntar a sí mismo, al mundo interior, que es donde sucede el mal, y además, golpeándose: sacudiendo el propio pecho, como manifestando que queremos cambiar, despertar, convertirnos.

Si es un gesto bien hecho, y no un mero rito, puede ser un recordatorio pedagógico de nuestra situación de pecadores, y a la vez la expresión del dolor que sentimos y del compromiso de nuestra lucha contra el mal. Y por tanto tiene un lugar privilegiado en el Sacramento de la Reconciliación.

Las inclinaciones

Inclinar la cabeza o medio cuerpo es un gesto muy común para indicar respeto y reconocimiento de la superioridad de otro.

Se usa no sólo en la liturgia, sino también en la vida social. Al pasar delante de la bandera nacional, o ante una autoridad, inclinar la cabeza tiene un sentido universalmente usado y entendido.

En nuestras celebraciones lo hacemos en diversos momentos:

— *inclinamos la cabeza*, a modo de reverencia, ante una imagen sagrada, o ante el obispo, o al nombrar a las tres Personas de la Trinidad (por ejemplo en el "Gloria al Padre");

— hace *inclinación profunda* —desde la cintura— el sacerdote que se acerca al altar al principio y al final de la celebración (a no ser que esté cerca el sagrario, en cuyo caso hace genuflexión); el diácono que va a proclamar el evangelio, mientras dice en secreto la oración preparatoria; el sacerdote en la oración que recita, también en secreto, antes del lavabo; los concelebrantes, después de la elevación del Pan y del Vino, mientras el presidente hace la genuflexión...

Una inclinación así, sencilla o profunda, es un gesto claramente expresivo del humilde respeto que sentimos ante una persona o en el momento en que pronunciamos una oración de humildad ante Dios.

La genuflexión

Esta misma actitud de respeto, pero subrayando más todavía el aspecto de humildad y adoración, es lo que quiere expresar la genuflexión.

Seguramente es un gesto heredado de la cultura romana, como signo de respeto ante las personas constituidas en autoridad. Y desde el siglo XII-XIII se ha convertido en el más popular símbolo de nuestra adoración al Señor presente en la Eucaristía: es una muestra de la fe y del reconocimiento de la Presencia Real. Es todo un discurso corporal ante el sagrario: Cristo es el Señor y ha querido hacerse presente en este sacramento admirable y por eso doblamos la rodilla ante El.

Actualmente el sacerdote que preside la Eucaristía hace tres genuflexiones: después de la consagración del Pan, después de la del Vino, y antes de comulgar (si hay sagrario, hace también genuflexión al llegar al altar y al final de la celebración). No es un gesto muy antiguo: sólo en el siglo XIV empezó a recomendarse y luego se mandó al sacerdote que hiciera estas genuflexiones.

Hay otros momentos en que tiene expresividad este movimiento: por ejemplo cuando se recita el "Incarnatus" del Credo en las fiestas de la Anunciación y Navidad; o cuando el Viernes Santo se va a adorar la Cruz (antes era costumbre hacer una triple genuflexión: ahora una sencilla); en las iglesias orientales, el día de Pentecostés, se celebra un "oficio de la genuflexión": unas largas oraciones con triple genuflexión, al acabar la Cincuentena Pascual, en que no se ora en ningún momento de rodillas...

El gesto se ha convertido en uno de los más clásicos para expresar la adoración y el reconocimiento de la grandeza de Cristo, o también la actitud de humildad y penitencia. Se ha hecho famosa la elocuente foto del poeta-sacerdote-ministro de Nicaragua, Ernesto Cardenal, arrodillado delante del Papa Juan Pablo II en su último viaje a aquellas tierras.

El haber disminuido el número de genuflexiones en la celebración ha sido oportuno. Incluso se ha suprimido prácticamente la "genuflexión doble" ante el Santísimo expuesto (Ritual del Culto de 1973, n. 84): pe-

ro sigue siendo una acción simbólica muy clara de nuestra actitud interior de fe y de humildad ante el Señor, y vale la pena que, aunque se haga menos veces, se haga mejor.

Orar de rodillas

Orar de rodillas —un gesto todavía más elocuente que la genuflexión o la inclinación de cabeza— puede tener varias connotaciones:

— a veces es gesto de penitencia, de reconocimiento del propio pecado,
— otras, de adoración, sumisión y dependencia,
— o bien, sencillamente, de oración concentrada e intensa.

Es la postura que encontramos tantas veces en la Biblia, cuando una persona o un grupo quieren hacer oración o expresan su súplica: "Pedro se puso de rodillas y oró", antes de resucitar a la mujer en Joppe (Act 9,40); "Pablo se puso de rodillas y oró con todos ellos", al despedirse de sus discípulos en Mileto (Act 20,26)... Como también fue la actitud de Cristo cuando, en su agonía del Huerto, "se apartó y puesto de rodillas oraba: Padre si quieres..." (Lc 22,41).

En los primeros siglos no parece que fuera usual entre los cristianos el orar de rodillas. Más aún, el Concilio de Nicea lo prohibió explícitamente para los domingos y para todo el Tiempo Pascual. Más bien se reservó para los días penitenciales: una costumbre que llegó hasta nuestros días en las Témporas, cuando se nos invitaba a ponernos de rodillas para la oración: "flectamus genua"...

Más tarde, a partir de los siglos XIII-XIV, la postura de rodillas se convirtió en la más usual para la oración, también dentro de la Eucaristía, subrayando el carácter de adoración.

Actualmente durante la Misa sólo se indica este gesto durante el momento de la consagración, aunque normalmente se hace ya desde la invocación del Espíritu, la epíclesis, expresando así la actitud de veneración en este momento central del misterio eucarístico. Se ha reducido, por tanto, esta postura en relación a lo que todos hemos conocido, cuando prácticamente estábamos de rodillas durante toda la Plegaria Eucarística, así como durante la comunión o al recibir la bendición.

Sigue siendo, con todo, la actitud más indicada para la oración personal, sobre todo cuando se hace delante del Santísimo.

También es el modo más coherente para expresar, en la celebración penitencial, la actitud interior de conversión y dolor. Por ejemplo, en las celebraciones comunitarias de la Reconciliación, se recomienda en el Ritual que el "yo confieso" o la fórmula que se elija para expresar el arrepentimiento personal, se diga de rodillas o con una inclinación profunda (OP 27.35.79), manifestando así quiénes quieren recibir la absolución del sacerdote. En la celebración individual, aunque la acusación se haya hecho sentados, para el acto de la absolución se indica que el ministro se

ponga en pie, mientras que el penitente expresa su actitud penitencial de rodillas (OP 63); a continuación el "ponerse en pie" y el caminar es todo un símbolo para un cristiano que se siente gozosamente reconciliado con Dios y con la Iglesia.

Tampoco hace falta mucho esfuerzo para captar todo el sentido de esta postura. El que ora de rodillas reconoce la grandeza de Dios y su propia debilidad. Se hace pequeño ante el Todo Santo: ¿no es ésta la actitud fundamental de la fe cristiana? Ciertamente el que se arrodilla ante Dios, con humildad, no se siente avergonzado ni humillado, ni tiene conciencia de esclavo. Es un hijo, es libre, por la misericordia de Dios: pero nunca olvida su condición débil y su dependencia total de Dios. "No deberíamos perder la experiencia que supone ponernos de rodillas delante de Dios: mostrar visiblemente nuestra humildad, nuestro anonadamiento y adoración ante su Misterio. Orar en nuestra habitación o ante el sagrario de rodillas nos ayuda pedagógicamente a nosotros mismos a situarnos en la actitud humilde y confiada que nos corresponde delante de Dios" ("Claves para la oración", Dossier CPL n. 12, p. 85).

Alguien ha dicho que nunca es más grande el hombre que cuando está arrodillado. Y es útil que también nuestro cuerpo, con su actitud, exprese las actitudes interiores de humildad, penitencia o adoración.

Postración

Postrarse en tierra es el signo de reverencia, humildad o penitencia en su máxima expresión.

Es la imagen gráfica del respeto y de la humildad: como Abraham que "cayó rostro en tierra y Dios le habló" (Gen 17,3), como los hermanos de José que "se le inclinaron rostro en tierra" para mostrarle su respeto y pedirle perdón (Gen 42,6; 43,26.28; 44,14); como Moisés "que cayó en tierra de rodillas y se postró" ante el Dios de la Alianza (Ex 34,8); como hacían los enfermos que pedían a Cristo su curación (Mt 8,2; 9,18) o los que le querían mostrar sus sentimientos de adoración (Mt 14,33; 28,9)...

En nuestra celebración litúrgica hay dos momentos en que todavía se indica esta postura de la postración total:

* el *Viernes Santo*, el sacerdote presidente "puede" dar inicio a la celebración con unos momentos de oración de rodillas, pero sigue siendo mucho más expresiva la postración total en el suelo: es un retrato vivo de un hombre que se concentra en la oración, con humildad y con intensa fe ante el Misterio que va a celebrar;
* en las *ordenaciones*, durante las letanías de los Santos que reza toda la comunidad, los candidatos al sacramento se postran también en tierra, mostrando su total disponibilidad y preparándose para recibir la gracia del Espíritu.

Normalmente nuestra adoración ante Dios o la actitud de oración la

expresamos de otras maneras más suaves, sin llegar a la postración: un canto de alabanza, una genuflexión, una inclinación. Pero no tendríamos que dejar desaparecer este signo tan elocuente de nuestra actitud de anonadamiento ante Dios, al menos en esas dos ocasiones —Viernes Santo y Ordenaciones— en que todavía ha quedado en la liturgia.

El Apocalipsis contrapone los que se postran ante Dios (por ejemplo los veinticuatro ancianos que "se postran ante el que está sentado en el trono y adoran al que vive", Apoc 4,10) con los que en su vida se postran ante los ídolos y les sirven (los que "se postraron ante la Serpiente y la Bestia": Apoc 13,4). Por las veces que también nosotros rendimos homenaje de adoración a tantos ídolos, en nuestra vida, no estaría mal que alguna vez, en nuestras celebraciones, manifestáramos claramente que al único a quien vale la pena adorar es Dios.

El gesto y la actitud interior

Claro que donde tenemos que arrodillarnos, en señal de humildad, de adoración o de arrepentimiento, es en nuestro interior. Ahí es donde tenemos que reconocer ante Dios nuestra debilidad y nuestro pecado. El orgulloso no inclina la cabeza, no se arrodilla: está en pie, tieso, autosuficiente. Es nuestro ser íntimo el que debe mostrar el respeto a Dios, y hacerse pequeño ante El, reconociéndole superior.

Pero el lenguaje de nuestro cuerpo nos ayuda a expresar esa fe interior. El gesto exterior es la realización global —alma y cuerpo— de nuestros sentimientos: los expresa y los alimenta continuamente. Orar de rodillas, hacer la genuflexión ante Cristo, postrarnos ante El, darnos golpes de pecho, inclinar nuestra cabeza: todo eso nos recuerda continuamente nuestra condición, da fuerza a las palabras, ayuda a nuestra fe. Las actitudes del cuerpo no son lo más importante: pero, en sintonía con la postura interior, tampoco son indiferentes a la hora de expresar nuestra relación con Dios, el Todo-Otro, el Santo, el que nos invita a participar en su Misterio.

No deberíamos descuidar este lenguaje corporal, ni estilizarlo hasta tal punto que ya no exprese nada. En los momentos en que, por ejemplo, se nos invita a hacer una genuflexión o una inclinación profunda, o bien cuando en otras celebraciones queremos manifestar nuestras actitudes penitenciales o de oración recogida e intensa, no tendríamos que tener miedo a hacer con claridad estos gestos. Es todo nuestro ser, y no sólo nuestra mente o nuestro corazón, el que entra en esa relación misteriosa de fe con el Misterio de Cristo que celebramos en nuestra liturgia.

22. LA CENIZA

No nos gusta mucho la ceniza.

Su símbolo no nos suele apetecer ni nos mueve demasiado a la meditación. Hasta nos puede parecer impertinente y anticuado. Nos recuerda los restos de una catástrofe o de un incendio (o la molestia de los fumadores que la amontonan en los sitios más inconvenientes).

¿Es conveniente nombrar la ceniza —un aguafiestas— en medio de una sociedad que busca por todos los medios el bienestar y la felicidad?

Sin embargo, entre los signos característicos y los gestos simbólicos con que expresamos el camino de la Cuaresma hacia la Pascua (el ayuno, el color morado, el silencio del aleluya, el viacrucis...) la imposición de este símbolo el Miércoles de Ceniza es uno de los más representativos y elocuentes.

Ceniza para todos los cristianos

Que todos los fieles reciban en su frente o en su cabeza el signo de la ceniza no es muy antiguo.

En los primeros siglos se expresó con este gesto el camino cuaresmal de los "penitentes", o sea, del grupo de pecadores que querían recibir la reconciliación al final de la Cuaresma, el Jueves Santo, a las puertas de la Pascua. Vestidos con hábito penitencial y con la ceniza que ellos mismos se imponían en la cabeza, se presentaban ante la comunidad y expresaban así su voluntad de conversión.

Fue hacia el siglo XI cuando, desaparecida ya la institución de los penitentes como grupo, se vio que el gesto de la ceniza era bueno para todos, y así se empezó a realizar este rito al principio de la Cuaresma para todos los cristianos. Toda la comunidad se reconocía así pecadora, y se veía ayudada por este gesto en su actitud de conversión cuaresmal-pascual.

Buena reforma

En la última reforma se ha reorganizado el rito de la imposición de la ceniza de un modo más expresivo y educador.

Ya no se realiza al principio de la celebración, o independientemente de ella, sino después de las lecturas bíblicas y de la homilía. Así la Palabra de Dios, que nos invita ese día a la conversión, es la que da contenido y sentido al gesto simbólico de la ceniza.

Además se puede hacer el gesto de su imposición también fuera de la Eucaristía —por tanto, también por parte de comunidades que no tienen sacerdote—, pero siempre en un contexto de escucha de la Palabra.

Se ha querido conservar en esta reforma la fórmula clásica de la imposición: "acuérdate de que eres polvo y al polvo volverás" ("memento homo quia pulvis est et in pulverem reverteris"), pero se le ha añadido otra: "convertíos y creed el Evangelio". La primera está inspirada en Gn 3,19. La segunda, en Mc 1,15. Ambas se complementan: una recuerda la caducidad humana, simbolizada en el polvo y la ceniza, y la otra apunta a la actitud interior de conversión a Cristo y a su Evangelio, la actitud propia de la Cuaresma.

Somos caducos y mortales

¿Cuál es la significación de este gesto de la ceniza?

El primer sentido que nos puede recordar la ceniza es nuestra condición débil y caduca.

La ceniza nos recuerda lo que queda de la quema o de la corrupción de las cosas y de las personas.

El símbolo ya viene empleado en la primera página de la Biblia, cuando se nos cuenta que "Dios formó al hombre con polvo de la tierra" (Gn 2,7). Eso es lo que significa el nombre de "Adán". Y se le recuerda en seguida que ése es precisamente su fin: "hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste hecho" (Gn 3,19).

El polvo de la tierra es el origen y el destino del hombre, en lenguaje metafórico y a la vez muy realista.

Esto nos llena a todos de humildad ("humildad" viene de "humus", tierra): "polvo y ceniza son los hombres" (Si 17,32), "todos caminan hacia una misma meta: todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo" (Qo 3,20), "todos expiran y a su polvo retornan" (Sal 104,29).

Abraham, al hablar y suplicar a Dios (por los habitantes de Sodoma y Gomorra), se siente humilde: "en verdad es atrevimiento el mío al hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza" (Gn 18,27).

Nos hace bien recordar, al menos una vez al año, y precisamente al comienzo de Cuaresma, que somos polvo y en polvo nos vamos a convertir.

El hombre lo es todo: su grandeza es innegable, como imagen de Dios y señor de la creación. Pero a la vez, no es nada. La fragilidad de la vida humana, su caducidad, su marcha inexorable hacia la muerte, nos traen constantemente pensamientos de meditación y de humildad. Haremos bien en no dejarnos extasiar ni adormecer por los señuelos de nuestra vida presente. Nuestra experiencia y la historia que vamos viviendo, muchas veces lamentable y catastrófica, le dan la razón a esta ceniza.

El que la ceniza que se nos impone se obtenga al quemar las palmas usadas en la celebración del Domingo de Ramos del año anterior —costumbre introducida hacia el siglo XII— quiere ser también un recordatorio pedagógico: lo que fue signo de victoria y de vida, ramas de laurel, se ha convertido pronto en ceniza.

Es un ejercicio de humildad que se demuestra muy sano hasta psicológicamente. No en clave de angustia, pero sí de seriedad. Y eso precisamente cuando salimos de la algarabía y los excesos del carnaval.

Signo de penitencia y conversión

Un sentimiento muy relacionado con el anterior es el que quiere expresar la ceniza al principio de la Cuaresma: la conversión, la tristeza por el mal que hay en nosotros y del que queremos liberarnos en nuestro camino a la Pascua.

Además de caducos, somos pecadores. Las lecturas que el Miércoles de Ceniza preceden al gesto (Jl 2; 2 Co 5 y Mt 6) son llamadas apremiantes a la conversión.

"Convertíos a mí de todo corazón" (Jl 2), "dejaos reconciliar con Dios" (2 Co 5): éste es el mensaje que las lecturas del día proclaman. Se trata de iniciar un "combate cristiano contra las fuerzas del mal" (oración colecta). Y todos tenemos experiencia de ese mal. Por eso tienen sentido "estas cenizas que vamos a imponer en nuestras cabezas en señal de penitencia" (monición del Misal antes de la imposición).

En la Biblia el gesto simbólico de la ceniza es uno de los más usados para expresar la actitud de penitencia interior.

Las malas noticias (la muerte de Elí, la de Saúl) las traen mensajeros con vestidos rotos y cubierta de polvo la cabeza (1 S 4,12; 2 S 1,2); las calamidades se afrontan con el mismo gesto: "cuando Mardoqueo supo lo que pasaba (la amenaza contra su pueblo) rasgó sus vestidos, se vistió de saco y ceniza y salió por la ciudad lanzando grandes gemidos" (Est 4,1); "Josué desgarró sus vestidos, se postró rostro en tierra y todos esparcieron polvo sobre sus cabezas y oraban a Yahvé" (Jos 7,6). Israel llora su mal en saco y ceniza: "Hija de mi pueblo, cíñete de saco y revuélcate en ceniza, haz duelo, porque viene el saqueador sobre nosotros" (Jr

6,26). La penitencia se manifiesta así: "retracto mis palabras, me arrepiento en el polvo y la ceniza" (Jb 42,6). El ejemplo típico es el de Nínive ante la predicación de Jonás: "los ninivitas creyeron en Dios, ordenaron un ayuno y se vistieron de saco... el rey se sentó en la ceniza" (Jon 3,5-6).

Gesto de súplica intensa

Otras veces aparece la ceniza en la Biblia como expresión de una plegaria intensa, con la que se quiere pedir la salvación a Dios.

Judit pide la liberación de su pueblo: "rostro en tierra, echó ceniza sobre su cabeza, dejó ver el saco que tenía puesto y clamó al Señor en alta voz" (Jdt 9,1). Todo el pueblo se postró también ante Dios, "cubrieron de ceniza sus cabezas y extendieron las manos ante el Señor" (Jdt 4,11).

"Los hombres del Macabeo, en rogativas a Dios, cubrieron de polvo su cabeza y ciñeron de saco su cintura, y pedían a Dios..." (2 M 10,25).

Cuando la comunidad cristiana quiere empezar la "subida a Jerusalén", unida a Cristo, y anhela verse liberada del mal y llena de la vida nueva de la Pascua, es bueno que intensifique su oración con gestos como éste, que es a la vez acto de humildad, de conversión, y súplica ardiente ante el que todo lo puede, incluso llenar de vida nueva nuestras existencias.

Ceniza de resurrección

La imposición de la ceniza no es un gesto meramente recordatorio de la muerte, de nuestra caducidad y pecado.

Con ella empezamos el camino de la Cuaresma, que es camino de Pascua. No es por tanto un día aislado, un gesto masoquista. Es signo de comienzo: y todo comienzo supone una meta en el otro extremo.

Somos llamados a la vida. Somo invitados a participar de la resurrección de Cristo.

Venimos del polvo y nuestro cuerpo mortal tornará al polvo. Pero eso no es toda nuestra historia ni todo nuestro destino.

Son cenizas de resurrección las de este comienzo de Cuaresma. Cenizas pascuales. Nos recuerdan que la vida es cruz, muerte, renuncia, pero a la vez nos aseguran que el programa pascual es dejarse alcanzar por la Vida Nueva y Gloriosa del Señor Jesús.

Como el barro de Adán, por el soplo de Dios, se convirtió en ser viviente, nuestro barro de hoy, por la fuerza del Espíritu que resucitó a Jesús, está destinado también a la vida de Pascua.

De las cenizas Dios saca vida. Como el grano de trigo que se hunde en la tierra.

A través de la Cruz, Cristo fue exaltado a la Vida definitiva. A través de la Cruz, el cristiano es también incorporado a la corriente de vida pascual de Cristo. Por eso Pablo nos anuncia que hoy es "un día de gracia y salvación" (segunda lectura).

La Cuaresma se convierte, desde su primer momento de ceniza, en "sacramento de la Pascua", en signo pedagógico y eficaz de un éxodo, de un "tránsito" de la muerte a la vida. La ceniza es el símbolo de que participamos en la Cruz de Cristo, de que "el hombre es llamado a tomar parte en el dolor de Dios hasta la muerte del Hijo Eterno el Viernes Santo" (Juan Pablo II, Cuaresma 1982), para con El pasar a la vida: "para que puedan llegar con el corazón limpio a la celebración del misterio pascual de tu Hijo" (oración primera de la bendición de cenizas); "así podremos alcanzar, a imagen de tu Hijo Resucitado, la vida nueva de tu reino" (oración segunda de bendición de cenizas).

Para empezar, ceniza. Para terminar, agua

La Cuaresma empieza con el gesto de la ceniza. Pero acaba con el agua de la Noche Pascual.

Ceniza al principio. Agua de bautismo al final.

Ambos gestos tienen una unidad dinámica. La ceniza ensucia. El agua, limpia. La ceniza habla de destrucción y muerte. El agua es la fuente de la vida en la Vigilia Pascual.

Esta relación se encontraba ya en el curioso rito de las cenizas de la vaca roja, totalmente consumida por el fuego, que servían en el A.T. para destacar el valor de las aguas lustrales en las que se purificaba simbólicamente toda impureza (Nm 19; también Hb 9,13 alude a estas cenizas).

Y también en esa Noche de Pascua encendemos fuego. Fuego que es luz, renovación, vida resucitada. De la ceniza al fuego vivo. La Cuaresma empieza con ceniza y acaba con fuego y agua.

Del pesimismo de nuestra caducidad, la ceniza nos conduce a la visión pascual. Como la Cruz de Cristo, con toda su carga de muerte y fracaso, nos asegura la pascua de la nueva vida.

El lenguaje con que la Cuaresma nos quiere hacer "entrar en la Pascua" es muy variado: oraciones, cantos, lecturas bíblicas, ayuno, etc. Pero ciertamente uno de los signos más pedagógicos es esta "dramatización" de la ceniza, que nos recuerda nuestra debilidad y nuestro pecado, para que dejemos a Dios actuar en nosotros, incorporarnos a la resurrección de su Hijo y lavarnos con el agua bautismal de la Pascua.

Eso no es deprimente. Es sencillamente recordarnos que eso de vivir en este mundo y de ser cristiano es algo serio, que exige reciedumbre, y que supone una lucha contra el mal que hay en nosotros y alrededor de nosotros.

Es un rito antiguo. Pero no anticuado.

Sugerencias prácticas

a) *Toda la celebración* debe estar orientada a lo principal: iniciar la Cuaresma con actitud interior de conversión a Cristo y a su Pascua. Con toda la totalidad de "éxodo", de "desierto", de "subida a Jerusalén", para pasar con Cristo del hombre viejo al nuevo.

b) El *gesto de la ceniza*, entre la homilía y la oración universal, se debe hacer con discreción y autenticidad. Con lentitud y cierta abundancia. Todavía le da más expresividad al gesto simbólico el que con la ceniza se trace la señal de la cruz: fue la Cruz, para Cristo, el paso a la nueva existencia de Resucitado.

c) También *el sacerdote presidente* es bueno que se imponga a sí mismo la ceniza, antes que a los fieles. O que alguno de estos se adelante a imponérsela: él es el primero que debe dar ejemplo de que, como signo visible de Cristo en la comunidad, se incorpora a su camino de Pascua.

d) *Las dos fórmulas* de imposición podrían decirse alternativamente, de modo que cada fiel escuche las dos: con una es invitado a considerar su fragilidad humana, y con la otra a convertirse al evangelio de Cristo, que es la actitud interior más importante.

e) ¿Imponer la ceniza o también "hacer la ceniza"? En ciertos ambientes más preparados, no se han conformado con recibir las cenizas obtenidas en algún lugar secreto, sino que la han "hecho" ellos mismos, quemando las ramas o palmas, con toda la visualidad comunicativa que este gesto puede tener. Naturalmente, con la necesaria antelación (la víspera o al comienzo de la celebración).

f) Más aún: algunos grupos han experimentado que también puede ser expresivo "fabricar" esta ceniza no necesariamente de las palmas del año pasado —extremo éste que no contiene una pedagogía muy cercana— sino de *otros elementos* más "nuestros": algún símbolo del mal, del pecado, de la vaciedad de la vida... Como en la hoguera de S. Juan quemamos los trastos viejos que queremos que desaparezcan de nuestras casas, aquí se busca también realzar el sentido del paso del "hombre viejo" al nuevo, quemando algo que puede ser símbolo de lo malo que hay en nuestra vida.

g) También se ha hecho otra experiencia: realizar el gesto no necesariamente con "cenizas", sino con *"tierra o barro"*. Es un símbolo que nos aproxima más al relato del Génesis y que puede en algún grupo resultar sugerente. También porque se ha realizado en relación con otro símbolo: el grano que muere y fructifica. Por ejemplo en algunas comunidades se ha hecho, además del rito de la imposición sobre la cabeza, también el gesto de sembrar semillas en una hermosa maceta. Durante la Cuaresma ha sido para todos un recordatorio visual —porque a los pocos días ya brotaba la planta— de que también en sus vidas algo nuevo, pascual, debería estar brotando.

h) *El día más adecuado* es el primero de Cuaresma, el Miércoles de Ceniza. Pero tal vez en algunas comunidades parroquiales no sea un día muy propicio para muchos fieles.

Se podría realizar el rito —siempre en el contexto de una celebración de la Eucaristía o de la Palabra— en varias convocatorias, a lo largo de esos "días de ceniza", hasta el sábado, por diversos grupos. Lo que es dudoso es la conveniencia de trasladarlo al domingo: porque en sí mismo el domingo no es un día muy apto para un símbolo penitencial. Y además porque el domingo primero de Cuaresma tiene ya su dinámica propia, que no se fija tanto en nuestra penitencia, sino en el camino pascual que Cristo, con sus tentaciones, comienza.

23. EL AYUNO

Una característica del cristianismo es la importancia que el evangelio da *al comer y al beber.* Jesús aparece con frecuencia participando de la alegría de las comidas: en Caná, en casa del fariseo, de Zaqueo, de Mateo, de Lázaro... Multiplica los panes y peces. Cuando describe el Reino, lo hace con el lenguaje del banquete...

Es un aspecto que ha llamado la atención a muchos historiadores de la religión: la visión positiva que la fe cristiana tiene del comer y beber. Basta pensar que el signo central de su sacramento principal, la Eucaristía, es precisamente el comer y el beber.

Y sin embargo, también *el ayuno* entra en los valores y los signos expresivos de la fe cristiana.

No sólo desde un punto de vista ascético, sino también desde una perspectiva que podemos llamar "sacramental".

En concreto durante la Cuaresma, entre los varios gestos simbólicos que ayudan a la comunidad cristiana a entrar en el camino del Misterio Pascual (la ceniza, el silencio del aleluya, la centralidad de la Cruz...), está también el del ayuno, que se ha convertido en su característica más expresiva: la Cuaresma es un tiempo de ayuno general para la Iglesia en su preparación de la Pascua.

¿Qué sentido tiene hoy para nosotros el ayuno? ¿Se puede presentar todavía como un valor a una sociedad que invita insistentemente a la satisfacción y la comodidad?

Cuándo ayunamos

Ayunar significa abstenerse total o parcialmente de la comida o bebida. Aquí se entiende que por motivos religiosos y voluntariamente.

La actual praxis —bastante más mitigada que en otras épocas— viene descrita por el nuevo Código de Derecho:

a) la Cuaresma empieza, *el miércoles de ceniza*, con ayuno y abstinencia: o sea, una sola comida en el día y sin carne, como signo expresivo de que comenzamos el camino de conversión hacia la Pascua

b) y acaba *el Viernes Santo* también con ayuno y abstinencia, que se pueden laudablemente extender al Sábado Santo: es la preparación inmediata, o mejor, el inicio litúrgico de la gran Pascua de la Muerte y Resurrección del Señor, el "ayuno pascual"; este es el ayuno más antiguo de la comunidad cristiana, con testimonios ya en el siglo II (Tertuliano), y que se fue extendiendo más tarde a la cuarentena anterior a la fiesta de Pascua;

c) *todos los viernes del año* son considerados como penitenciales, y se establece en principio para ellos la abstinencia, aunque se puede sustituir con otras formas de expresar la misma actitud de conversión y recuerdo de la Muerte del Señor: la oración, la caridad, otros medios de control sobre sí mismo;

d) *el ayuno eucarístico*, o sea, el abstenerse de comer y beber antes de la comunión eucarística, es también uno de los gestos que hemos heredado; aunque al principio no lo creyeron necesario, muy pronto se quiso expresar con este ayuno el aprecio singular de la comida eucarística y su distinción de la ordinaria, hasta llegar al ayuno absoluto desde medianoche, que hemos conocido hasta no hace mucho; fue Pío XII el que hace 30 años mitigó este ayuno, reduciéndolo primero a tres horas y luego a la práctica todavía vigente de una hora antes de la comunión; el nuevo Código (can. 919) describe los matices de esta prescripción, excluyendo de ella, por ejemplo, a los enfermos y ancianos, así como el agua y las medicinas.

Se ha mitigado, pues, el rigor antiguo del ayuno. Pero sigue en pie, como símbolo de unas actitudes —tanto en la Cuaresma como en el resto del año— que se consideran fundamentales en nuestro camino de fe: la conversión, la relativización de los valores corporales... El ayuno, en sus varias formas, es uno de los signos universales que se sigue reconociendo como válido para expresar esta actitud interior.

¿Qué significa el ayuno en la Biblia?

En la Biblia el ayuno está muy presente entre las formas de expresar nuestras actitudes de fe.

a) Muchas veces significa *la penitencia* y la expiación por los pecados, como en el caso de los ninivitas que aceptaron la predicación de Jonás. Junto con la ceniza y los vestidos penitenciales, encontramos con frecuencia el ayuno como signo de la tristeza y el arrepentimiento ante el mal propio o ajeno.

b) Otras veces el ayuno quiere subrayar la *intensidad de una oración* o de una intercesión. Para obtener de Dios su favor, no sólo se ora, sino que se expresa la urgencia de la petición ofreciéndole el gesto del ayuno. Como Moisés, que, preocupado por su pueblo, puede decirles: "estuve cuarenta días y cuarenta noches sin comer ni beber, por todo el pecado que habíais cometido haciendo el mal a los ojos de Yahvé" (Deut 9,18). O como la comunidad apostólica, que se preparaba en la oración y el ayuno antes de imponer las manos sobre los misioneros (Act 13,2).

c) Un *ayuno de cuarenta días* —el gesto de privarse de alimento, unido al número simbólico de la cuarentena— aparece varias veces con un significado claro de preparación a un gran acontecimiento o al inicio de una misión comprometida: así había que entender los cuarenta años de peregrinación del pueblo israelita antes de entrar en la Tierra Prometida, los cuarenta días de Moisés en el monte antes de recibir la Alianza y la Ley, los cuarenta días de Elías por el desierto antes del encuentro con Yahvé en el monte Horeb, así como los cuarenta días que Jesús pasa en el desierto ayunando antes de iniciar oficialmente su misión de Mesías.

No es nada extraño que la Iglesia, en su camino de la Pascua, organizara bastante pronto su Cuarentena de ayuno y conversión, para preparar los ánimos y las actitudes ante el gran acontecimiento de la Vida Nueva que Cristo le quiere comunicar en cada Pascua. Uniendo así las claves de la penitencia, de la súplica ardiente y de la preparación ante el encuentro con Dios.

Nuestro ayuno cristiano y sus valores

El que nosotros seamos invitados a ayunar —sobre todo en el tiempo de Cuaresma— no tiene la intención de un castigo, de una automortificación disciplinar o de desprecio del cuerpo.

a) Ayunando queremos significar expresivamente que *los valores materiales no son absolutos.*

La sociedad de hoy nos enseña continuamente a absolutizar los bienes que halagan a los sentidos, a buscarlos insistentemente. Un programa de autoafirmación y suficiencia.

El ayuno quiere ser una voz profética introducida en nuestra vida para recordarnos que todo eso es bueno, pero relativo. Que lo único absoluto es Dios. Y que los valores sobrenaturales no pueden ser descuidados. Que tenemos que estar abiertos a ellos: "de modo, que, libres de todo afecto desordenado, vivamos las realidades temporales como primicias de las realidades eternas" (segundo prefacio de Cuaresma).

Renunciar al "pan" humano nos recuerda existencialmente que el "Pan" verdadero es Cristo y su Palabra salvadora. Que el hambre y la sed que solemos tener de tantas cosas sensibles deben ceder en importancia

al hambre y la sed que como cristianos deberíamos sentir por las trascendentes.

b) El ayuno *nos hace más libres.*

Privarnos voluntariamente de algo que apetece a nuestros sentidos, es hacer una opción personal en contra de la espiral consumística que la sociedad de hoy nos está imponiendo.

Puede ser un ejercicio de humildad, relativizando las cosas que más inmediatamente apreciamos, y hasta experimentando la debilidad y la indigencia de nuestra naturaleza mortal. Es una educación de nuestra libertad interior, al saber decir "no". "El hombre es él mismo sólo cuando logra decirse a sí mismo: no. No es la renuncia por la renuncia: sino para el mejor y más equilibrado desarrollo de sí mismo, para vivir mejor los valores superiores, para el dominio de sí mismo" (Juan Pablo II, catequesis 21 de marzo 1979).

El ayuno es un signo de que queremos tener un dominio sobre nosotros mismos. De que queremos madurar, sentirnos orientados hacia las verdaderas aperturas que deben marcar nuestra existencia. "Con el ayuno corporal refrenas nuestras pasiones, elevas nuestro espíritu, nos das fuerza y recompensa" (prefacio de Cuaresma). De alguna manera nos enseña a hacer el vacío dentro de nosotros, para estar más abiertos al prójimo y a Dios.

c) Es útil incluso *para la salud de nuestro cuerpo.*

El sentido espiritual del ayuno es el más importante. Pero también tiene connotaciones que afectan al mismo cuerpo humano, y que son apreciadas ahora incluso desde el punto de vista sanitario y psicológico. Por ejemplo en la cultura y la sensibilidad religiosa de la India, que está influyendo no poco actualmente en el Occidente.

En esta y en otras culturas religiosas (como entre los musulmanes, con su mes de Ramadán), el ayuno es visto como un medio de conseguir mayor equilibrio interior en el hombre, como una desintoxicación biológica, que afecta también notablemente a la purificación psicológica y a la armonía global de la persona.

El desequilibrio orgánico (el exceso de la comida y la bebida, por ejemplo) provoca también un desequilibrio espiritual en el hombre. Mientras que una sana privación de excesos favorece la libertad interior y el mejor dominio de sí mismo.

Una oración antigua (del Sacramentario Veronense) decía claramente que el ayuno había sido instituido para la salud del alma y del cuerpo: "animis corporibusque curandis salubriter institutum"...

d) El ayuno *nos abre a los demás.*

Ante todo, lo que ahorramos ayunando, podemos destinarlo a ayudar las necesidades de los demás. El ayuno, en el programa de Cuaresma,

va unido a la caridad, y así entienden las campañas de ayuda al Tercer Mundo aquellos países que las organizan en este tiempo cuaresmal. Ayunar "para los demás".

Pero, aparte de esta concretización tan interesante, el ayuno de por sí nos pone en situación más favorable para la solidaridad con los demás. Nos enseña a sentir en nosotros mismos la debilidad de los que se ven obligados a ayunar por necesidad, y no sólo durante Cuaresma, sino todo el año. Nos hace experimentar lo que puede ser el hambre. Nos "enseña misericordia". Nos convierte en más transparentes y disponibles para los demás, menos llenos de nosotros. Por eso el prefacio tercero de Cuaresma dice: "con nuestras privaciones voluntarias nos enseñas a reconocer y agradecer tus dones, a dominar nuestro afán de suficiencia y a repartir nuestros bienes con los necesitados, imitando así tu generosidad".

El ayuno, con todo lo que lleva de una relativa negación de sí mismo, nos va educando a corregir todo egoísmo y autosuficiencia, y a abrirnos más a Dios y al prójimo.

e) Pero, sobre todo, el ayuno cuaresmal es *el signo sacramental de nuestra entrada en la Vida de Pascua.*

En el camino cuaresmal nuestro ayuno tiene un sentido más profundo que el meramente psicológico, personal, y el de la apertura fraterna. Se convierte en sacramento de nuestra comunión con el Cristo Pascual.

El misterio que celebramos es Muerte y Resurrección. Por eso nuestra sintonía con él es también muerte —renuncia, ayuno, sacrificio— y resurrección —aceptación de la nueva vida.

Pascua es siempre "paso, tránsito, éxodo": por tanto supone renuncia a lo anti-evangélico que siempre nos amenaza y adhesión a un programa nuevo de vida. Esto se significa de muchas maneras en nuestro camino de Pascua (en la Vigilia, en la celebración bautismal, con la doble lista de renuncias y profesión de fe): una de estas maneras, a lo largo de toda la cuarentena, es el ayuno, que afecta también a nuestro cuerpo, porque es todo el hombre el destinado a la salvación y el que es urgido para que entre en la Pascua.

El ayuno se convierte en el signo exterior de nuestra conversión, símbolo de nuestra lucha contra el mal y el pecado, de nuestra aceptación a incorporarnos a la Cruz de Cristo y a su Vida Pascual.

El ayuno resulta así algo no sólo ascético, sino cúltico, litúrgico. Sobre todo en la celebración del Viernes y Sábado Santos —los dos primeros días del Triduo Pascual—, el "ayuno pascual" por excelencia, por el que entramos ya en la celebración misma de la Pascua, sumergiéndonos conscientemente en el movimiento dinámico del "paso a la nueva existencia" con Cristo.

Nuestro ayuno cuaresmal se aproxima en su intención y en su lenguaje a las "cuarentenas de ayuno" que hemos visto en la Biblia y que

quieren preparar e iniciar los grandes encuentros con Dios. Aquí, el acontecimiento siempre nuevo que quiere transformar nuestra existencia es la celebración de la Pascua, en la que Dios quiere intervenir en nuestra vida, incorporándonos a la nueva existencia de Cristo Resucitado.

No es un ayuno de tristeza. El Esposo sigue estando con nosotros. Pero precisamente ayunamos como un modo de expresar nuestro seguimiento de Cristo también en su Cruz.

Ayunar con alegría

Unos ayunan o se ponen a dieta para adelgazar y estar en forma.

Otros, por prescripción médica. O por exigencia de su actividad deportiva.

Otros, por sugerencia de espiritualidades orientales que buscan una concentración y un equilibrio de la persona.

Otros, para dar a conocer —con su "huelga de hambre"— la decisión inquebrantable de conseguir un objetivo, o llamar la atención sobre sus reivindicaciones.

Otros, porque no tienen qué comer...

Nosotros, los cristianos, realizamos este gesto expresivo del ayuno, en algunos momentos determinados, como es la Cuaresma, para expresar nuestra voluntad de conversión a la Pascua de Cristo.

En medio de una sociedad que estimula el gasto y la satisfacción de todo tipo, los cristianos hacemos un gesto profético de protesta: el ayuno. Que no consiste tanto en un ejercicio corporal de ascética, sino que quiere ser el lenguaje simbólico de una actitud interior.

Lo realizamos con alegría, sin alardes de virtud, sin buscar el aplauso y la admiración de los hombres: "cuando ayunéis, no pongáis cara triste, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que los hombres noten que ayunan..." (Mt 6,16s).

Y lo hacemos incluso con una dimensión comunitaria: toda una comunidad religiosa, o parroquial, o apostólica, puede asumir durante la Cuaresma un compromiso colectivo de ayuno, en una u otra dirección, a ser posible con consecuencias económicas de ayuda a los más necesitados. Es un gesto que siempre seguirá siendo educador y pedagógico: que a la vez nos ayuda a expresar nuestro control sobre nosotros mismos (el "hombre viejo" sigue creciendo más aprisa que el nuevo) y a abrirnos más decididamente a Dios y a nuestros hermanos.

24. CALLAR, ESCUCHAR

El silencio —callar y escuchar— es uno de los gestos simbólicos menos entendidos (y practicados) de nuestra liturgia.

Hasta parece poco coherente con la consigna general de la reforma litúrgica: ¿no se trata de "participar activamente" en la celebración?

Sin embargo, la Constitución de Liturgia (SC 30) ya ponía como uno de los medios "para promover la participación activa", además de las respuestas, cantos y gestos, también el silencio. Y los documentos siguientes no se cansan de recordarnos que "también, como parte de la celebración, ha de guardarse a su tiempo el silencio sagrado" (IGMR 23).

En una reciente encuesta, de este mismo año 1984, ha aparecido que el entretenimiento preferido de los españoles es precisamente... el charlar con los demás. ¿Somos capaces de hacer silencio? Esto tiene particular sentido en la celebración, donde el escuchar en silencio puede ser un gesto simbólico de nuestra fe interior y de nuestra verdadera participación en lo que celebramos.

Saber escuchar

"Escucha, Israel" (Deut 6,4). ¿No es esta la primera actitud de fe en la presencia de Dios?

La liturgia nos educa a la escucha. No sólo cuando Dios, a través de los lectores, nos transmite el mensaje de su Palabra, sino también cuando el sacerdote presidente dirige a Dios en nombre de todos su oración. La actitud de la comunidad cristiana —ministros y fieles— es la de escucha atenta: "las lecturas de la Palabra de Dios deben ser escuchadas por todos con veneración" (IGMR 9), "la Plegaria Eucarística exige que todos la escuchen con reverencia y en silencio" (IGMR 55 h)...

Escuchar es hacer propio lo que se proclama. No es algo pasivo: "por medio de este silencio los fieles no se ven reducidos a asistir a la acción litúrgica como espectadores mudos y extraños, sino que son asociados más íntimamente al Misterio que se celebra, gracias a aquella disposición interior que nace de la Palabra de Dios escuchada... y de la unión espiritual con el celebrante en las partes que dice él mismo" (Musicam sacram 17).

Es una actitud positiva, activa. Escuchar es algo más que oír. Es atender, ir asimilando lo que se oye, reconstruir interiormente el contenido del mensaje. Y eso es la fuente y el alimento de la fe: "la fe va siendo actuada sin cesar por la audición de la Palabra revelada" (OLM 47). "La Iglesia se edifica y va creciendo por la audición de la Palabra de Dios" (OLM 7).

La comunidad cristiana es fundamentalmente una comunidad que escucha. Es la primera forma de fe y de oración, antes que decir palabras o entonar cantos. Y es la actitud más cristiana: escucha el que es humilde, el que reconoce que no lo sabe todo, que es "pobre" en la presencia de Dios y de los demás. El autosuficiente y el orgulloso no escuchan.

Silencio ante el Misterio

Si en general nuestra ajetreada vida actual necesita espacios de calma y silencio, también en la celebración litúrgica se echa de menos a veces un clima más favorable de encuentro con el Misterio que celebramos.

No se trata, evidentemente, del mutismo de uno que no quiere cantar o participar en la oración de la comunidad, refugiándose en su interioridad. Es el silencio del que precisamente está más atento y participa en lo que se dice y se hace.

El silencio es un viaje al interior y a la realidad más profunda de lo que se celebra. Es nuestro gesto simbólico de reverencia ante el Misterio. La presencia de Cristo Jesús, y el protagonismo de su Espíritu, producen —si se captan en profundidad— radicalmente un silencio de alabanza y comunión. El Misterio es siempre inefable. Luego, en el momento adecuado brotarán de nuestros labios la palabra y el canto, la alabanza y la súplica.

El sentido del Misterio es básico en la celebración cristiana. Es el alma de toda oración. La actitud de silencio, exterior e interior, y de escucha atenta, es la que hace posible la experiencia de ese Misterio. El silencio es la apertura a Dios, a la comunidad con la que compartimos la oración, y hasta un reencuentro consigo mismo.

Al que sabe callar y hacer silencio, todo le habla, todo le resulta elocuente. El Misterio se le hace accesible como encuentro y comunión. Sólo el silencio activo, y compartido con la comunidad, en armónica conjunción con los momentos de palabra, de canto, de acción, hacen posible hacer propio lo que todos celebramos. Es un ritmo y una proporción ad-

mirable: del "yo" pasamos al "nosotros", para volver continuamente al "yo", más enriquecido y madurado. La liturgia es comunitaria, pero no impersonal.

Por eso el silencio —a veces exterior, siempre interior— es algo connatural a la oración. Precisamente porque nuestras celebraciones constan de muchas palabras, deben valorar también el silencio. Para favorecer el encuentro en profundidad con el Cristo presente y las actitudes propias de celebración: alabanza, petición, acción: todo ello en espíritu y verdad.

El silencio fomenta la sinceridad.

La palabra brota del silencio

El silencio interior del que sabe escuchar es el seno donde germina y brota al exterior la palabra, si no quiere ser vacía o mero sonar de viento.

La devaluación de la palabra se debe a su facilidad, a su inflación creciente. No brota del silencio. Manipulamos con ella y la convertimos en mero nominalismo. Sólo dice palabras llenas y puede dialogar el que sabe callar y escuchar.

Cristo comparó la palabra a una semilla, que cae en la tierra y en secreto germina y madura.

Toda palabra, y sobre todo la que pronunciamos en nuestra celebración, debe estar precedida, acompañada y seguida de la escucha y el silencio.

Sí, también "acompañada". La palabra no tiene por qué romper el silencio interior. Una oración, un canto, incluso una homilía, si son válidos, deben estar en el fondo atravesados de silencio: en el caso de la homilía, lo principal de ella es que deje resonar sobre la comunidad y sobre el mismo que la pronuncia a la Palabra de Dios. El silencio no es algo que ejercitamos sólo cuando dejamos de decir cosas. También cuando rezamos o cantamos el silencio interior es la condición de que lo que pronuncian nuestros labios sea algo nuestro, vivido, y no mera rutina o fórmula. Cuando decimos "aleluya", "amén", o "Padre", nuestras palabras tienen sentido si las decimos desde dentro, si brotan desde la unidad interior de nuestra persona, vigilante, atenta, creyente.

El silencio en nuestra celebración

Como en otros campos de nuestra vida —los "minutos de silencio" como manifestación de solidaridad en el dolor, o los momentos densos de silencio en un concierto musical— también en nuestras celebraciones

el silencio puede ser una de las formas más expresivas de nuestra participación.

Cuando el Viernes Santo comienza el rito con la entrada silenciosa y la postración del presidente, sin canto de entrada ni saludo, ese silencio se convierte en un signo elocuente de respeto y homenaje al Misterio celebrado ese día, que no puede superarse con palabras y músicas.

Cuando el Obispo impone las manos en silencio sobre la cabeza de los ordenados, sin ninguna intervención de canto o de moniciones en ese momento, el gesto adquiere una densidad que no necesita muchas explicaciones.

Hay silencios que quieren movernos a *la concentración y al recogimiento*, como al comienzo de la celebración —con un momento de calma o de música ambiental suave—, o cuando somos invitados al acto penitencial, o cuando después de la recomendación "oremos" hacemos una breve pausa antes de que el presidente diga la oración. "El sacerdote invita al pueblo a orar: y todos, a una con el sacerdote, permanecen un rato en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus "súplicas" (IGMR 32) ...

Hay otros silencios que buscan crear una atmósfera de *interiorización* y de apropiación, como después de haber acudido a comulgar con el Cuerpo y Sangre del Señor. Es un silencio de "posesión" agradecida, de alabanza interior. El Misal recomienda unos momentos de silencio tanto antes como después de la comunión: antes, el sacerdote dice "en secreto" una oración, y "los fieles hacen lo mismo, orando en silencio" (IGMR 56 f); después "pueden orar un rato recogidos" (IGMR 56 j). Son momentos en que todos son invitados a "entrar en sí mismos y meditar o alabar y rezar a Dios en su corazón", como dice el Directorio de las Misas con niños (DMN 37).

El silencio, en otros momentos, nos permite un clima *de meditación* en lo que acabamos de escuchar o de decir: así después de las lecturas y de la homilía (IGMR 23), o después de haber recitado un salmo (IGLH 112). Este espacio de silencio quiere "lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia... después de cada salmo... o después de las lecturas" (IGLH 202).

Hay silencios que no pretenden otra cosa que *el descanso y la espera*, un ambiente de calma y respiro, como es el momento del ofertorio.

Otros muchos ejemplos podríamos poner en que los mismos libros litúrgicos invitan a una discreta restricción de la palabra y la música, para favorecer la sintonía con lo celebrado. En la Cuaresma hacemos un cierto ayuno de música. En las exequias no deberían abundar las palabras y los ritmos musicales. El saber captar el mudo discurso de una Cruz, o el mensaje gozoso de una imagen, o la expresiva intención de una acción simbólica, es un regalo que proviene del ejercicio del silencio y del saber escuchar.

Otras consecuencias prácticas

No deberíamos llenar de palabras y de sonidos la celebración. A eso contribuyen las cataratas de moniciones, con sus exhortaciones moralizantes, que en vez de ayudar a la sintonía verdadera con lo que celebramos, a veces la hacen imposible. El oído es el sentido más bombardeado en nuestra liturgia. Habría que procurar que no se pasara la raya de la buena pedagogía: la liturgia no es una clase de catequesis, sino una celebración. Y la celebración, ante todo, es comunión.

Un ejemplo práctico: si al final de la primera lectura de la Misa, en el breve momento de silencio previsto, alguien se siente obligado a decir en voz alta qué página del cantoral debemos buscar para el salmo, o durante el prefacio se ilumina el letrero electrónico indicándonos qué "Sanctus" debemos ya preparar, se rompe de una manera lastimosa la necesaria actitud de escucha y de meditación.

El *salmo responsorial* es mucho mejor que no lo digan todos, sino que vayan respondiendo con un estribillo (cantado, a ser posible) a lo que canta o recita un solista, el salmista. Y ello con músicas no demasiado ruidosas, sino que permitan el clima de meditación que es propio de este salmo.

En el *ofertorio* tenemos uno de los momentos en que normalmente —excepto cuando se hace la procesión con los dones— se apetece más un espacio de sosiego y silencio. Según el Ordo Missae, las oraciones de presentación de los dones, las dice el sacerdote "en secreto", o sea, en silencio (aunque si le parece oportuno también las puede decir alguna vez en voz alta). Entre el espacio de la Palabra y el de la Plegaria Eucarística, ambos ciertamente densos, un momento de calma le da un respiro a la comunidad.

Hay que permitir a nuestras celebraciones un cierto *tono de contemplación y serenidad*, sin caer en la tentación de una excesiva creatividad y cambios continuos. Habría que tener más confianza en los textos y ritos mismos, que están pensados —si se realizan bien— para conducir suavemente a la sintonía interior. Es interesante observar que hay ciertas oraciones y respuestas, que los mismos libros invitan a que alguna vez se sustituyan sencillamente por unos momentos de silencio. Así la respuesta a las intenciones de la Oración Universal (IGMR 47) y hasta el mismo salmo responsorial (DMN 46).

No se trata de crear largos vacíos de silencio (cfr. IGLH 202): la liturgia no es un tiempo para la "oración personal silenciosa", que en otros ámbitos sí debemos ser capaces de realizar. Ni se trata de volver a "la Misa en silencio" o a la Plegaria Eucarística en secreto, como antes. Al contrario, se trata de favorecer el que esta Plegaria —y las otras oraciones y lecturas— sean escuchadas en las mejores condiciones por parte de la

comunidad, no estorbada ni por glosas superfluas ni por acompañamientos musicales (cfr. IGMR 12).

Es el **clima de paz y serenidad** lo que hay que lograr, huyendo a la vez de la precipitación y de la aburrida lentitud. "La liturgia de la Palabra se ha de celebrar de manera que favorezca la meditación, y por esto hay que evitar totalmente cualquier forma de apresuramiento que impida el recogimiento" (OLM 28). No es superfluo insistir en el daño que pueden causar a esta calma y a este silencio interior las megafonías exageradas, las músicas agresivas, y sobre todo las apabullantes intervenciones de los ministros: hay comentaristas que realizan un "pressing" insistente que aturde a los presentes, impidiendo la atmósfera esponjada y gozosa que la acción litúrgica requiere.

¿Hay que recordar a *los ministros*, y en particular *al presidente*, que son ellos los que más ejemplo deben dar de *actitud de escucha?* Hace años, en la reunión de secretarios nacionales de liturgia de toda Europa, se trató del tema de la "interiorización en la liturgia". El profesor B. Fischer, en su comunicación, enumeró las condiciones para la misma. Además de invitar a una comprensión más teológica de la liturgia (como acción de Cristo y de su Espíritu, antes que nuestra) y al tono de adoración meditativa, también apuntaba: "hay una exigencia decisiva: el que preside debe dar la impresión de estar penetrado de silencio y de orar él mismo y de introducir a los participantes en la oración ahorrándose las excesivas exhortaciones" (cfr. informe de A. Pardo, Phase 1978, p. 338). "El que preside... escucha él también la Palabra de Dios proclamada por los demás" (OLM 38).

Si el presidente, durante las lecturas que hacen otros ministros, se entretiene buscando sus papeles o repartiendo encargos a sus ayudantes, no favorece precisamente la actitud de fe de los demás. Si después de la comunión se dedica a limpiar los vasos sagrados, en vez de dejarlos para después (ahora el Misal sugiere: "eaque, post Missam, populo dimisso, purificare", cfr. IGMR 138), poco podrá participar de la intención que tiene ese breve momento de silencio...

Habla, Señor, que tu siervo escucha

La justa proporción entre palabra, canto, gesto, movimiento y silencio es fundamental para una buena celebración.

Y en concreto saber hacer silencio, saber escuchar, da profundidad a nuestra oración. Es la actitud clásica de fe del joven Samuel: "habla, Señor, que tu siervo escucha" (1 Sam 3,10).

Pero no se puede escuchar si no hay silencio interior y si el ritmo de la celebración no rezuma serenidad.

Esto requiere aprendizaje, fuera y dentro de la celebración. No sé qué ayuda más a qué: si el saber escuchar a los demás en la vida diaria

nos educa para escuchar a Dios, o si el ejercicio de escuchar la Palabra de Dios o del presidente nos entrena para saber escuchar a los demás fuera de la iglesia...

Naturalmente que no basta con escuchar: "poned por obra la Palabra y no os contentéis sólo con oirla" (Sant 1,22). Pero escuchar es el camino para la asimilación y el compromiso. Sobre todo si el equipo animador favorece una audición fácil y densa.

Un buen deseo: que se haga realidad para todos lo que afirma el profeta: "mañana tras mañana (el Señor) despierta mi oído para escuchar como los discípulos" (Is 50,4).

Mi amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,
la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

(S. Juan de la Cruz, Cántico Espiritual)

25. LAS CAMPANAS

En el barrio de Barcelona donde vivo no se oyen campanas.

Con lo bonito que es el que los domingos nos convoquen a Misa y que las vísperas de las solemnidades repiquen gozosas anunciando la fiesta.

Los que residen en pueblos o cerca de los santuarios tienen más suerte que los que están sumergidos en una sociedad urbana.

Campanas para la comunidad

Parece que es muy antiguo el uso de los objetos metálicos para señalar con su sonido la fiesta o convocar a la comunidad. Los chinos y los romanos, mucho antes de Cristo, ya los utilizaban.

Desde el sencillo pero eficaz tañido del "gong" en los ritos orientales hasta la evolucionada técnica de los campanarios eléctricos actuales, las campanas han jugado un papel interesante en la vida de los pueblos.

Ya Moisés mandó fabricar dos trompetas de plata. Como le sugirió Yahvé, "te servirán para convocar a la comunidad y dar la señal de mover el campamento" (Nm 10,2).

En los primeros siglos del cristianismo es lógico que todavía no existan testimonios de campanas exteriores. Sólo con el siglo IV, con la libertad de la Iglesia, se empiezan a encontrar noticias sobre llamadas acústicas a la comunidad cristiana, y muy pronto, en los siglos V y VI, ya se habla de torres y espadañas, adosadas a edificios anteriores o separadas de ellos, conjugando así el signo óptico de la torre con el sonoro de las campanas. El primer campanario que se conoce es el de san Apolinar, en

Ravena. En la Basílica de san Pedro, del Vaticano, el campanario data del siglo VIII.

Tal vez fueron los monasterios y santuarios los que más sistemáticamente se sirvieron de las campanas para convocar a los monjes o a los fieles a sus reuniones.

Rápidamente fue progresando el arte de la fundición de campanas, que probablemente se llaman así porque fue en una región italiana, la Campania, donde más se adelantó en la elaboración de los materiales necesarios: el cobre y el estaño. En latín, las campanillas recibían el nombre de "tintinnabulum" o "signum". A la vez fueron surgiendo hermosos y altísimos campanarios, para difundir a distancia su sonido.

El lenguaje de las campanas

Las campanas, con sus tonos distintos, majestuosos o alegres, agudos o graves, que se vuelven característicos de una iglesia, y que muestran muchas veces todo un arte magistral en la diversidad de sus toques, nos van anunciando los acontecimientos de la comunidad:

— el toque del Avemaría a del Angelus,
— la llamada a la Misa Mayor,
— la agonía o la defunción de un miembro de la comunidad,
— la víspera de una fiesta grande,
— un acontecimiento particularmente solemne, como la llegada del Obispo en visita oficial o la toma de posesión del nuevo párroco... (en el nuevo Ceremonial de Obispos, se indica que el mismo nuevo párroco puede ser invitado a tocar las campanas: todo un símbolo complementario de su entrada en la parroquia)...

A veces también han servido y siguen sirviendo para avisar de un peligro general, como el fuego. En siglos pasados era bastante extendida la creencia de que el toque de campanas conjuraba y ahuyentaba las tempestades o el poder maligno.

Una inscripción en una antigua campana puede resumir la expresividad de este lenguaje de las campanas:

"Vox mea, vox vitae
voco vos ad sacra, venite.
Laudo Deum verum,
plebem voco, congrego clerum,
defunctos ploro,
nimbum fugo, festa decoro".

"Mi voz es la voz de la vida,
os llamo a la celebración, venid.
Alabo al Dios verdadero,
convoco al pueblo, reúno al clero,
lloro a los difuntos,
ahuyento la nube, adorno las fiestas".

Desde el toque lúgubre de agonía o de muerte, hasta el repique general en días de fiesta (es de esperar que no a las siete de la mañana, despertando a todo el vecindario...), las campanas van marcando el ritmo de las fiestas y de los acontecimientos de una comunidad, con el juego de

sus octavas y armónicas, con las mil combinaciones de sus timbres agudos o graves, y a veces con la inclusión de una melodía musical.

Todo un arte de repique manual, que demostraba verdaderos especialistas, se ha visto últimamente sustituido —no en todas partes— por el eléctrico.

Las campanillas

Dentro del espacio de la iglesia, para la celebración, tenemos también las campanillas.

Ya en el Antiguo Testamento se nos dice que se empleaban en el culto del Templo (Ex 28,33-35) para llamar la atención de los fieles, en los momentos importantes, o "como memorial y recordatorio para los hijos del pueblo", como dice el Eclesiástico 45,9.

En las catacumbas de los primeros siglos se encuentran campanillas, aunque no sabemos bien en qué momento eran utilizadas: seguramente para anunciar el comienzo de las celebraciones.

Dentro de la Eucaristía se empezaron a tocar las campanillas para la consagración en el siglo XIII, cuanto se quiso resaltar también con la elevación las palabras sobre el Pan y el Vino. Más tarde se añadió otro toque para el canto del "Sanctus", atrayendo así la atención de los fieles hacia el momento central de la celebración.

Recordemos que entonces —y hasta nuestros días— todo se hacía de espaldas y en secreto. Ahora, con la proclamación en voz alta de la Plegaria Eucarística y además de cara al pueblo, no parece tener tanto significado la campanilla. Con todo, en la segunda edición del Misal Romano, de 1975 (en la primera, de 1969, no se decía nada), ha quedado como libre su uso: "un poco antes de la consagración el ministro, si se cree conveniente, advierte a los fieles mediante un toque de campanilla. Puede también, de acuerdo con la costumbre de cada lugar, tocar la campanilla cuando el sacerdote muestra la hostia y el cáliz a los fieles" (IGMR 109).

Todavía en nuestro tiempo hemos conocido la costumbre de acompañar el Viático por las calles con el sonido de la campanilla. Así como también el que en el momento de la consagración a la campanilla interior le hiciera eco el sonido pausado y grave de una campana de la torre, para recordar a los ausentes el momento central de la Misa.

Hay un momento del año cristiano en que se da un particular sentido simbólico al toque de las campanillas en la celebración: el canto del Gloria del Jueves Santo puede acompañarse con su sonido, para dar paso después a un silencio reverente de todo instrumento sonoro hasta el Gloria de la Vigilia Pascual, que se vuelve a solemnizar con las campanillas y otros instrumentos.

Nosotros hemos conocido más bien las campanillas sueltas, en manos del monaguillo. Pero en tiempos pasados eran más bien campanas fijas en la pared, muchas veces en forma de festivos carillones, que toda-

vía podemos ver y oir en muchas iglesias. Su repique puede añadir ciertamente realce a los momentos más significativos de la celebración, como el de la Vigilia Pascual.

No es necesario recordar que el uso de la campanilla no es exclusivo de las celebraciones litúrgicas cristianas. En las reuniones solemnes, como las del Parlamento, se utiliza para imponer silencio. La última vuelta en las carreras atléticas se anuncia con un toque de campanilla... Es un lenguaje práctico, universal, que en nuestras celebraciones tiene también su eficacia, y a veces puede adquirir un sentido simbólico enriquecedor.

Valor simbólico de las campanas

El libro litúrgico que mejor describe la función y el simbolismo del toque de las campanas es el recién aparecido Bendicional. Porque ha sido costumbre antiquísima que, antes de colocarlas en su lugar del campanario, se bendijeran las campanas, con oraciones y ritos que ahora aparecen reformados, de acuerdo con las directrices de la nueva liturgia.

Lo primero que dice el Bendicional es el sentido que el pueblo cristiano ve en las campanas: "Es antigua costumbre el convocar al pueblo cristiano a la reunión litúrgica con una señal o sonido, y advertirle de los acontecimientos principales de la comunidad. Así pues, la voz de las campanas de algún modo expresa el sentido del pueblo de Dios, cuando se goza o llora, da gracias o implora, se reúne y manifiesta el misterio de su unidad en Cristo".

a) El repique de las campanas es una *llamada a la comunidad.* Un recordatorio de que no somos sólo cristianos particulares que oran o que viven en cristiano, sino una Iglesia que camina y celebra unida. Las campanas están muy relacionadas con el pueblo cristiano y sus acontecimientos de fiesta o de dolor. Con su tono peculiar, insustituible, ejercen su pedagogía de llamada y convocatoria, a veces proclamando a fiesta, y otras despertando sentimientos de consuelo en el dolor.

La llamada de las campanas a la celebración es como un ministerio litúrgico que ejercitan estos instrumentos, que a la vez que anuncian la hora de la Eucaristía representan un recordatorio para los morosos o los que no van a acudir. Sobre todo en los momentos más importantes como la Misa principal del domingo o las solemnidades del año cristiano. A muchos enfermos o impedidos les pueden muy bien comunicar una sensación de sintonía y presencia.

b) Allí donde es costumbre anunciar *la agonía* de un cristiano, o su defunción, las campanas —con su sonido distinto, sereno y doloroso a la vez— transmiten a la comunidad un mensaje de dolor, de esperanza y de consuelo. Dan ánimos a la familia cristiana y suscitan en otros un movimiento de solidaridad y acompañamiento.

c) El repique de las campanas contribuye al *clima festivo* de las grandes solemnidades. A veces es el suyo un verdadero concierto, con la combinación de sus diversas tonalidades, que se suelen convertir en un rasgo de identidad para su radio de acción.

La alegría se funde así con una emoción religiosa que a veces sólo se aprecia cuando no se puede escuchar, por la ausencia. El sonido de aquellas campanas, inconfundible, ligado a tantos recuerdos gozosos o tristes, nos acompaña, a veces con nostalgia, a lo largo de la vida.

d) Otras veces, con mayor sencillez, el lenguaje de las campanas nos invita a la *oración privada*, personal. Es el toque del Avemaría o del Angelus. Y así se convierte en un signo de espiritualidad en medio de una sociedad que nos hace vivir afanados por tantos otros valores que parecen más tangibles y urgentes. Son una invitación a elevarnos o a profundizar en el sentido de fe que a todos nos hace tanta falta.

El diálogo de dos campanarios

El gran poeta catalán, Jacint Verdaguer, escribió un delicioso poema sobre dos campanarios —el de Cuixà y el de Sant Martí— que quedan como únicos restos de dos monasterios destruidos.

Allí han permanecido, enhiestos, como dos monjes rezagados o dos centinelas llenos de tristeza, testigos de tiempos pasados. Y se cuentan el uno al otro sus recuerdos:

"... Una nit fosca al seu germà parlava
lo de Cuixà: —Doncs que has perdut la veu?
Alguna hora a ton cant me desvetllava
i ma veu a la teva entrelligava
cada matí per beneir a Déu.
—Campanes ja no tinc —li responia
lo ferreny campanar de Sant Martí—,
Oh! Qui pogués tornar-me-les un dia!
Per tocar a morts pels monjos les voldria;
per tocar a morts pels monjos i per mi..."

"... Una noche oscura a su hermano le hablaba
el de Cuixà: —¿Es que has perdido la voz?
Cuántas veces me despertaba con tu canto
y mi voz a la tuya enlazaba
cada mañana para bendecir a Dios.
— Ya no tengo campanas —le respondía
el adusto campanario de Sant Martí—.
Quién pudiera devolvérmelas algún día.
Para tocar a muertos por los monjes las querría;
para tocar a muertos por los monjes y por mí..."

La alabanza de Dios, el acompañamiento de los cristianos en su muerte, la llamada a los vivos.

Las campanas son como testigos sonoros de la Buena Nueva en medio de la población, que llevan su mensaje, desde su altura, hasta la lejanía, recordando a todos lo que la comunidad celebra: invitando, convocando, apuntando a lo trascendente con la altura de la torre y con el sonido de su toque.

Las sirenas de las fábricas o las salvas de los cañones nos anuncian el trabajo o la llegada de un personaje. El volteo de las campanas cristianas nos hablan de la trascendencia de la vida y de la dirección vertical de nuestra historia. La altura de las torres y la profundidad del gozo o del dolor de sus campanas nos alcanza visual o acústicamente allí donde estamos, y nos convoca a los momentos más significativos de la familia a la que pertenecemos: la Iglesia.

26. COMER Y BEBER

El gesto sacramental más importante de la comunidad cristiana es el comer y el beber. No deja de resultar admirable el que Cristo lo haya elegido como el mejor símbolo de la salvación que nos quiere comunicar: el que comamos pan y bebamos vino juntos, con la convicción de que por ellos se nos da El mismo.

También otras religiones tienen comidas sagradas (en honor de los difuntos o de la divinidad), pero alguien ha hecho notar que en ninguna otra se da tanto relieve al comer y beber como en el cristianismo (en la Biblia se nombra 443 veces el vino y 400 veces el pan).

El Antiguo Testamento empieza con la prohibición: "no comáis". Y en el Nuevo encontramos el mandato: "tomad y comed". Y si en la página del Génesis la consecuencia sería: "el día que comieras de él, morirás" (Gn 2,17), en el evangelio la promesa es la contraria: "el que come... tiene vida eterna" (Jn 6,54).

No es el ayuno, sino la comida, la clave del cristianismo.

¿Qué alcance simbólico tiene este lenguaje? ¿cómo nos ayuda a entrar en el misterio eucarístico?

Del simbolismo humano al sobrenatural

Antes de ser un signo sobrenatural —de la donación del Cuerpo y Sangre de Cristo— el comer pan y el beber vino son un gesto muy humano. Si Cristo lo elige, es precisamente porque su eficacia expresiva es muy accesible en su nivel antropológico.

a) Lo primero que "significa" el comer pan y beber vino es el *alimento*. La comida es fuente de vida: la necesitamos para satisfacer el hambre y la sed y poder sobrevivir. Para los judíos, pueblo mediterráneo, el pan y el vino, junto con el agua y el aceite, son los elementos más comunes de su alimentación.

Si Cristo ha querido expresar con el pan y el vino su autodonación sacramental, el primer aspecto que lógicamente quiere poner de relieve es que El constituye ahora nuestro verdadero alimento, el Pan de vida y la Vid verdadera. Sólo podemos vivir si le comemos y le bebemos a El, si le asimilamos y le hacemos parte de nuestro ser, como hacemos con el alimento humano: un gesto sacramental que, por parte del Señor, es el colmo de la cercanía y de la comunión a la que El quiere llegar con los suyos. Darse a ellos como alimento es todavía más que el "estar con ellos" o que el "dirigirles la Palabra" salvadora. El simbolismo del alimento es el que más directamente nos introduce en la Vida que Cristo quiere comunicarnos en la Eucaristía.

b) El pan y el vino ponen además en evidencia *la relación del hombre con la naturaleza*. Son dos elementos de nuestra tierra, de este cosmos en el que y por el que vive el hombre. Como dice el salmista: "la hierba haces brotar para el ganado y las plantas para el uso del hombre, para que saque de la tierra el pan y el vino que recrea el corazón del hombre" (Sal 104,14). A este don de la tierra se añade el esfuerzo y la imaginación del hombre, que con su *trabajo* elabora el trigo y la vid hasta convertirlos tras un largo proceso en pan y vino, que son así "fruto de la tierra y del trabajo del hombre".

Es significativo que Cristo haya escogido estos dos elementos, parte de la creación y a la vez símbolos expresivos del trabajo y de la civilización, para su comunión con nosotros. Su salvación afecta también a la corporeidad del hombre, no sólo a su espíritu. El cuerpo humano es el medio de comunión y expresión que tenemos tanto en la dirección social como en la cósmica. Por la corporeidad estamos enraizados con este mundo creado, y por ella ha querido Cristo también llegar a nosotros y hacernos partícipes de su don. Cristo habló del grano de trigo que muere en la tierra para dar fruto, aludiendo al laborioso proceso que va del embrión hasta la espiga y luego al pan: hablaba de Sí mismo, que por su total renuncia nos consiguió la Vida a todos. Ahora es El el Pan verdadero y la Vid a la que debemos permanecer unidos, si queremos vivir.

c) El comer pan y beber vino, ya en el nivel humano, tienen una connotación evidente de *unidad y amistad*. Comer con otros ha sido siempre un gesto simbólico expresivo de solidaridad, amistad y comunicación interpersonal. "Comensales" y "compañeros" son los que comparten una mesa y un pan. "Comer con" es algo más que satisfacer el hambre o adquirir las vitaminas necesarias para reponer fuerzas: es ambiente, conversación y comunicación interpersonal. Amistad, alianza, y

si es el caso reconciliación, son realidades que se explican mucho mejor en el marco de una comida o de una copa compartida, que son el acto social por excelencia. Es una experiencia cotidiana que también encuentra ecos frecuentes en la Biblia: baste recordar la hospitalidad de Abraham con los tres viajeros misteriosos o la de Lot con los dos ángeles que le visitan en Sodoma.

Por eso, mucho antes de que se hable de la Eucaristía, o que se exija a la comunidad cristiana que la celebra una creciente fraternidad, ya Cristo, en las páginas del Evangelio, con frecuencia utiliza el lenguaje de estas comidas en común. A veces se sienta a la mesa en casa de amigos (Lázaro, Mateo), otras de fariseos (Simón), pero también en casa de los pecadores a los que quiere transmitir su palabra de salvación (Zaqueo). ¿Qué lenguaje mejor podía emplear para expresar su programa de comunión? ¿qué gesto podía alimentar mejor los vínculos de fraternidad y solidaridad que él quería crear? Algunas veces, los evangelistas nos narran estas escenas con la evidente intención de que nos preparen psicológicamente para entender mejor la Eucaristía: es lo que sucede sobre todo con los gestos de Jesús en la multiplicación de los panes. Las comidas con Jesús, tanto antes como sobre todo después de su Pascua, serán las que más recordarán los apóstoles (cfr. Act 10,40) y las que más contribuirán a sellar los lazos fraternos de la comunidad. La Eucaristía se hace mucho más transparente y accesible en su lenguaje cuando ya se ha experimentado el sentido profundo de una comida compartida con el Señor.

d) La felicidad que produce el poder comer y beber —muchos no pueden hacerlo— lleva espontáneamente al hombre religioso a una actitud de *agradecimiento ante Dios.* Muchas comidas son descritas en el Antiguo Testamento como realizadas "delante de Yahvé" (por ejemplo, en el monte Sinaí, después del rito de la alianza: Ex 24,11): comen con alegría, dando gracias a Dios y bendiciéndole. Así la comida, además de fortalecernos y unirnos al cosmos y a los demás comensales, también nos invita a una más clara comunión con Dios. Y no nos extraña el que, tanto en Israel como en otros pueblos, el pan y el vino, junto con otros alimentos, formen parte de las ofrendas cúlticas presentadas a Dios. Así encontramos los "panes de la proposición" ("puestos delante" de Dios como "memorial" de las doce tribus: cfr. Lv 24), y también la ofrenda de las primicias, tanto de pan como de vino (cf. Ex 29,39).

Para la comunidad cristiana este pan y vino compartidos, en el contexto de la celebración eucarística, adquieren un sentido nuevo, trascendental, porque nos transmiten el Don por excelencia de Dios: a su propio Hijo entregado por nosotros, y que nos hace partícipes de la Bendición y de la Vida de Dios. Si cuando somos invitados a una comida, ésta nos une con lazos más fuertes con el que nos invita, participando en la Mesa de Cristo ciertamente es como más profundamente quedan fortalecidos los vínculos de nuestra comunión con El y con Dios. El lenguaje de la comida humana nos introduce en el terreno del misterio.

e) El *color escatológico* de la comida es otro de sus aspectos más interesantes, ya desde las páginas del Antiguo Testamento. Además de ser el símbolo expresivo de la alegría, de la prosperidad y de la vida, el pan y el vino son un lenguaje muy usado para toda clase de simbolismos de tipo espiritual: en Pv 9 se invita al gran convite de la Sabiduría; la Tierra Prometida es presentada como rica, entre otras cosas, de pan y vino: "tierra de trigo y cebada, donde el pan no te será racionado, tierra de viñas..." (Dt 8,8-10). Y ya desde los profetas los tiempos mesiánicos se anuncian como una comida suculenta y universal, con vinos de solera (Is 25,6).

Cuando Jesús describe el Reino futuro lo hace muchas veces en clave de banquete de bodas. Ya desde el entrañable gesto de Caná, convirtiendo el agua en vino, se anuncian los nuevos tiempos como los del buen vino. Y si los cristianos se acordaban de la palabra de Jesús: "dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios" (Lc 14,15), pudieron entender mucho más espontáneamente de qué hablaba Jesús en su Ultima Cena cuando veía ya inminente el Reino, en el que iba a compartir el vino nuevo con ellos (Mt 26,29). Y nosotros podemos participar con mayor alegría y garantía de futuro en nuestra Eucaristía, que nos ofrece el Pan y el Vino del Reino ya iniciado sacramentalmente.

El pan

En concreto el pan es un alimento que, además de ser el más expresivo de la comida humana, tiene en sí mismo una variedad de significados que nos ayudan a entender mejor la riqueza de la Eucaristía.

Es el *alimento base*, el que resume todos los demás: tener pan es poder vivir, ganar el pan "con el sudor de la frente" retrata toda la experiencia de la vida humana. Es la imagen de la alegría y la prosperidad, como don de Dios, que concede a los suyos el sustento: "anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras" (Qo 9,7).

Pero puede ser visto también como *símbolo de todo otro alimento* cultural o espiritual: "no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca de Dios" (Dt 8,3 y Mt 4,4); porque "no son las diversas especies de frutos los que alimentan al hombre, sino que es tu Palabra la que mantiene a los que creen en ti" (Sb 16,26). Por eso la Sabiduría podrá personificar: "venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado" (Pr 9,5).

Las primeras comunidades vieron en el pan y su composición como un símbolo de la *unidad de la Iglesia*. El pan es resultado de la unión de muchos granos, como el vino de los granos de uva, y así la Iglesia, desde la multitud de personas individuales, se convierte en comunidad: "como este pan estaba disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino" (Didakhe 9).

Pero el simbolismo más transcendente se lo dio al pan *el mismo Cristo* cuando dijo: "yo soy el Pan de la vida", el que da la verdadera fortaleza y subsistencia (Jn 6). El es todo lo que puede apetecer el hombre: la sabiduría, la fuerza, la salvación, la felicidad, la verdad... El mejor Pan que Dios ha regalado a los hombres. En nuestra Eucaristía no es indiferente que precisamente sea el pan el primero de los elementos humanos que nos expresan eficazmente el Don de Cristo.

El vino

El vino es la bebida festiva por excelencia y dice *alegría y vitalidad:* "como la vida es el vino para el hombre; ¿qué es la vida a quien le falta el vino, que ha sido creado para contento de los hombres? regocijo del corazón y contento del alma es el vino bebido a tiempo y con medida" (Si 31,27-28). Por eso es considerado como el signo de la felicidad, de la prosperidad y de la fecundidad. Es algo más que calmar la sed. En la Cena pascual de los judíos se toman cuatro copas oficiales de vino, en un ambiente de alegría y de bendición a Dios.

El vino habla de *amistad y comunión* con los demás, porque crea una atmósfera de solidaridad y comunicación. Tomar una copa juntos, brindar por la victoria, servir un vino de honor, serán siempre lenguaje de sintonía y participación en el destino del otro. Por eso las comparaciones se suceden. Un buen amigo es como el buen vino (Si 9,10), el amor queda bien simbolizado por el vino (Ct 1,2), así como la inspiración de la sabiduría.

También puede recordar la *sangre* (al vino se le llama "la roja sangre de la uva": Dt 32,14) y por eso es signo del dolor y la tragedia: "¿podéis beber el cáliz que yo voy a beber?" (Mt 20,22), "Padre, aparta de mí este cáliz" (Lc 22,42).

Claro que el vino también *se presta a abusos:* "no mires el vino: qué buen color tiene, cómo brinca en la copa, tiene buen entrar; pero a la postre, como serpiente muerde, como víbora pica; tus ojos verán cosas extrañas..." (Pr 23,31-32). Y sin embargo, a pesar de toda su ambigüedad, fue elegido por Cristo como el signo sacramental de su comunión.

El vino es una clave muy ligada al anuncio de los *tiempos mesiánicos:* "un convite de buenos vinos, vinos de solera" (Is 25,6), "haré volver a los deportados, plantarán viñas y beberán su vino" (Am 9,14), "qué feliz será, qué hermoso: el trigo hará florecer a los mancebos y el mosto a las doncellas" (Za 9,17). Por eso en Caná el vino nuevo, reservado para el final, simboliza claramente los tiempos mesiánicos ya inaugurados en Cristo. Y en la Eucaristía él mismo anuncia que la comida del Reino será con el vino nuevo (Mt 26,29): nosotros lo estamos bebiendo en nuestro sacramento, como anticipo de los tiempos definitivos.

Todo ello puede verse concentrado y ampliamente superado cuando *Cristo* se llama a Sí mismo *la Vid verdadera* (Jn 15) y sobre todo cuando

en la Ultima Cena pronuncia las entrañables palabras que en cada Eucaristía repetimos: "tomad y bebed todos de él: esto es mi Sangre derramada por muchos". Además de la bebida y de la alegría mesiánica y la comunicación de su propia vida, tiene ciertamente aquí el Vino de la Eucaristía una expresividad grande hacia el sacrificio de Cristo en la Cruz. Vino-Sangre: que sella la nueva Alianza entre Dios y la humanidad, como la sangre de los animales había rubricado la primera Alianza del pueblo israelita en el monte Sinaí (Ex 24).

El pan y el vino

Aparte del simbolismo que cada elemento tiene de por sí, los dos juntos —el pan y el vino— forman un binomio particularmente feliz para expresar la donación de Cristo a sus fieles en la Eucaristía.

Ambos, como hemos visto, son alimento para la vida, proceden del mundo creado y del trabajo del hombre, son don de Dios y símbolo de la alegría del Reino y de la Vida nueva que Cristo nos comunica, así como de la fraternidad que congrega a la Iglesia.

Pero además hay entre los dos una complementariedad muy expresiva, que se puede entender fácilmente con una mera yuxtaposición de conceptos:

el pan	**el vino**
calma el hambre	apaga la sed
apunta al trabajo	produce alegría
recuerda la corporeidad humana	recuerda la vitalidad anímica
asegura la subsistencia	llena de inspiración
compartido, expresa fraternidad	compartido, habla de amistad y alianza
puede significar la entrega	puede significar el sacrificio
subraya la cotidianidad	subraya la festividad
Cristo lo identificó con su Cuerpo	Cristo lo identificó con su Sangre
comiéndolo, nos unimos a Cristo	bebiéndolo, nos unimos a Cristo.

Los dos, el pan y el vino, afectan así a la doble realidad humana, la bi-unidad que somos, la "corporeidad animada". Al elegirlo, Cristo ha dicho "sí" a la naturaleza humana en toda su bipolaridad, con su dolor y su alegría, con lo material y lo espiritual. Con el lenguaje, sencillo y profundo a la vez, del pan y del vino compartidos, Cristo nos está diciendo qué quiere darnos en su Eucaristía: vida, participación en su sacrificio pascual, alegría, alimento, fraternidad, su propia Persona... El Pan y el Vino adquieren aquí toda la densidad de su significación mesiánica y salvífica. De ellos sí que se puede decir con verdad, juntando su sentido humano y eucarístico: "la tierra ha dado su fruto" (Sal 66).

¿Admiten sustitutos?

Una pregunta que se está poniendo cada vez con mayor frecuencia en algunas regiones de la Iglesia es la de si se podría sustituir este binomio del pan y vino por otros elementos equivalentes, que comportaran el "comer y beber con" de la comunidad cristiana y que fueran más adaptados a los usos de la región. Porque en gran parte de la humanidad el pan no se elabora con trigo, sino con arroz o maíz, y el vino no se obtiene de la vid, sino de caña o palma. Sobre todo en Africa y Asia es donde sienten este problema, porque les resulta a veces difícil obtener el pan de trigo y el vino de uva, y a la vez les parecería salvada la intención fundamental de la Eucaristía con otros elementos similares. Ya Santo Tomás se ponía la duda por la ausencia del pan y vino en algunas regiones: "in multis terris non invenitur panis et in multis non invenitur vinum" (STh. III, q. 74, a 1).

Desde luego, la Iglesia podría tomar decisiones en este sentido. Como lo ha hecho en otros sacramentos, dando por ejemplo facilidades para que las unciones se hagan con aceite no de oliva, sino de otros vegetales. Es ella, la Iglesia, la depositaria de los sacramentos, y, salvando su esencia, puede —y así lo ha hecho— cambiar su realización.

Pero hasta el momento, en el tema de la Eucaristía, no ha querido permitir sustitutos al pan y al vino. Seguramente este sacramento resulta mucho más difícil de cambiar, debido al respeto entrañable que a la comunidad cristiana le infunde el que fuera el mismo Cristo, según los evangelios, el que eligió esos dos elementos, cargados además de un simbolismo relacionado con su propia persona: el Pan de la Vida, el grano que muere y da fruto, la Vid verdadera,...

Así la Iglesia de hoy se une a la de todos los tiempos en estos dos signos centrales de su Eucaristía. Los países en que el trigo y la vid no son autóctonos, tienen una ocasión para expresar también su unidad con la Iglesia universal. También han tenido que aceptar otras categorías bíblicas del misterio salvador, que a ellos y seguramente también a nosotros nos han resultado extrañas: la Pascua, el Cordero, la Cruz... También el pan y el vino, por su origen radical, y por las resonancias bíblicas tan ricas, parecen —hasta ahora— a la Iglesia como insustituibles en la celebración de la Eucaristía.

No perder la clave de la "comida y bebida"

Lo que sí sería una lástima es que la Eucaristía no volviera a recuperar su signo central, en parte debilitado en los siglos anteriores: su categoría de comida y bebida. Los primeros nombres con que se la conoció fueron en esta dirección: "fracción del pan" y "cena del Señor". Pero luego poco a poco se fue debilitando esta perspectiva, hasta que se centró

su comprensión sobre todo en el sacrificio y la adoración, que, desde luego, también tienen su legitimidad en el conjunto de la Eucaristía.

La reforma conciliar ha subrayado algunas dimensiones de esta clave de comida: el admitir a los laicos al cáliz, la potenciación de la fracción del pan (con panes más grandes, y a ser posible no individuales), la afirmación del Misal (IGMR 283) de que la materia de este sacramento debe aparecer más como alimento...

Pero la puesta en práctica de todo esto se ha hecho con timidez y con un exceso de matizaciones jurídicas.

La "sacramentalidad natural" que tienen los dos elementos, el pan y el vino, nos está invitando a utilizarlos expresivamente. Nos ayudarán a celebrar mejor la Eucaristía, con toda la intención simbólica y eficaz que hemos visto que tiene.

27. EL PAN Y EL VINO EN NUESTRA EUCARISTIA

En el capítulo anterior hablábamos del pan y del vino, como integrantes del gesto simbólico central de la Eucaristía: el comer y el beber.

Ahora vamos a reflexionar sobre algunas consecuencias prácticas de este gesto: cómo realizarlo de modo que su pedagogía nos ayude a celebrar mejor el misterio de la Eucaristía.

En varios dossiers del CPL se puede ampliar esta reflexión sobre el gesto central de nuestras celebraciones: n. 16, *La Misa Dominical paso a paso* (pp. 49-55, preparación de los dones; 74-77, comunión); n. 17, *Claves para la Eucaristía* (pp. 50-55, la Eucaristía como comida y bebida).

Signos bien visibles

El pan y el vino son los elementos más llenos de sentido y de simbolismo en la celebración de la Eucaristía, junto con las personas celebrantes y el libro de la Palabra. Por eso, deberían mostrarse muy visiblemente en los diversos momentos de su uso.

Así, en el ofertorio, cuando se prepara el altar, el pan y el vino son los que con mayor visualidad deben ser llevados al altar eucarístico tanto cuando se hace la procesión ofertorial como cuando se traen sencillamente desde la mesita lateral.

Sobre el altar son ellos, el pan y el vino, los dos elementos que más

visibles deben aparecer para la comunidad: más que el misal o los otros utensilios posibles. También debe ser claro su protagonismo en el relato de la consagración, mostrándolos al pueblo, y luego en la elevación más solemne y prolongada al final de la Plegaria Eucarística, hasta terminar el canto del Amén.

En el momento de la comunión tiene también su importancia el que el ministro "muestre" el pan y el vino al que los va a recibir, mientras se desarrolla el diálogo: "Cuerpo de Cristo... Sangre de Cristo".

Por eso es mucho mejor que el pan eucarístico esté, no en un copón, que no permite tanto la visibilidad, y además no es recipiente propio del pan, sino en la patena, o en la panera o cesta de pan, en la que se coloca tanto el pan que va a comulgar el sacerdote como el de los ministros y fieles (IGMR 293).

También el vino

El cáliz para el vino es el "vaso" litúrgico más importante. Debe ser digno, artístico, "de materiales sólidos, que se consideren nobles según la estima común en cada región" (IGMR 290), de tamaño visible (no esas combinaciones de cáliz y patena que parecen de juguete).

La preparación del cáliz es mejor hacerla en el momento del ofertorio y sobre el altar, a la vista de la comunidad. De una jarra de vino proporcional al número de cálices que se van a utilizar, (y no de una vinajera pequeña igual a la del agua: se tiene que notar la diferencia entre el elemento central, el vino, y el secundario, el agua), se vierte el vino en los cálices, y luego un poco de agua en cada uno. También se puede, según el Misal, tenerlo preparado aparte, tanto el vino como el agua, desde antes, pero será más simbólico y expresivo preparar el cáliz de modo que la asamblea "vea" también el vino. Así como el purificar al final los vasos no tiene ese sentido simbólico, y es mejor hacerlo aparte después de la celebración, el "preparar" el vino sí que tiene este sentido simbólico de invitación a la Eucaristía. Lo que no habría que hacer es tener preparado el vino en el cáliz y "reservar" para el altar el gesto de echarle agua, como si fuera lo más importante y lo que todos tienen que ver.

El pan, "del día"

A la hora de traer el pan al altar, hay que recordar lo que dice el Misal: "es muy de desear que los fieles participen del Cuerpo del Señor con Pan consagrado en esa misma Misa" (IGMR 56 h). Eso ya lo había dicho Pío XII en 1947, en la "Mediator Dei", y se ha ido repitiendo en muchos documentos eclesiales. El motivo es el que ofrece la instrucción "Eucharisticum Mysterium" de 1967: "para que incluso por los signos, se manifieste mejor la comunión como participación del sacrificio que en aquel momento se celebra" (n. 31).

Por tanto es mucho más significativo consagrar en cada Misa la cantidad de pan que se prevé que hará falta para la comunión. La costumbre de consagrar sólo el pan del sacerdote y luego acudir al sagrario para distribuir la comunión a los fieles, aunque evidentemente respeta la validez teológica del signo, descuida su expresividad simbólica. Habrá que guardar en el sagrario un número adecuado de formas de pan para los casos previstos, pero lo normal es que, si se puede calcular el número de comulgantes, se consagre cada día el pan necesario. Y si hay que acudir al sagrario —por ejemplo para que otro ministro ayude a la distribución—, es mejor hacerlo antes de la fracción del pan, y no en el momento mismo de la comunión.

Pan ácimo...

El pan que utilizamos ahora para la Eucaristía sigue siendo ácimo, o sea, sin levadura, como ha decidido el Misal (IGMR 282) y ha recogido el nuevo Código (n. 924).

Pero esto no ha sido siempre así, ni mucho menos. Los evangelios no parecen dar importancia al pan ácimo en relación con la Ultima Cena de Jesús ni con la Eucaristía de la comunidad. Y durante el primer milenio la Eucaristía se celebró con pan fermentado, hasta que en el siglo IX se empezó poco a poco a sustituirlo con pan ácimo, tal vez para imitar la costumbre pascual de los judíos o para mostrar mejor el respeto a la Eucaristía y expresar su diferencia de la comida normal. Los orientales nunca han querido aceptar el pan ácimo: siguen celebrando la Eucaristía como siempre, con pan fermentado, que expresa mejor su categoría de "comida". Todavía en el siglo XV se admitía la doble posibilidad para la Eucaristía (concilio de Florencia).

Además de su condición de ácimo —que puede resultar pedagógico para recordarnos la "diferencia" de la Eucaristía en relación con otras comidas— se ha dado una excesiva estilización del pan eucarístico: cada vez más delgado, blanco, pequeño, de modo que también cada vez más se ha ido alejando de su condición de "alimento".

... pero que en verdad parezca pan

Por eso, y para recuperar la verdad del signo sacramental, el mismo Misal recomienda que "la naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento" (IGMR 283).

El misterio de la Eucaristía está en que ese pan, sencillo y humano, se convierte para nosotros en el don del Cuerpo de Cristo. No en que no se vea que es pan. El signo debería ser más auténtico, para que en verdad celebremos la Eucaristía como el don de Cristo que quiere ser nuestra comida. Por eso sería de desear que el pan fuera más consistente, tostado,

con color y sabor de pan, aún siendo ácimo. No conformándonos con lo "mínimo" suficiente para la "validez" del sacramento, sino buscando también la expresividad del signo mismo. En diversos países se están haciendo experiencias para conseguir un pan ácimo que a la vez sea sustancioso, superando la inercia, la costumbre y hasta las dificultades económicas que eso supone (las religiosas dedicadas a la confección del pan eucarístico deberían cambiar la maquinaria que utilizan para las "obleas" finas).

En el Misal y otros documentos que hablan de esto, hay una cierta ambigüedad, porque a la vez que exigen que el pan "aparezca como alimento", añaden que se haga en la forma tradicional, lo cual parece un contrasentido. Pero habría que conjugar lo de "ácimo" y lo de "forma tradicional" con un espesor, tamaño y color que en verdad dé autenticidad al signo del pan eucarístico.

Al menos habría que abandonar normalmente las formas pequeñas de pan —a no ser cuando es muy grande el número de comuniones— y consagrar sólo formas grandes, que se pueden partir y compartir, como supone el Misal (IGMR 283). En todo caso es bueno consagrar bastantes formas grandes, que se dividen luego en cuatro partes, para que el gesto de la fracción del pan sea significativo.

También creo que hubiera sido de desear que no se mezclaran en las decisiones sobre el pan eucarístico demasiadas claves químicas, como ha sucedido en el caso de los celíacos. Los celíacos son aquellas personas que no pueden absolutamente comer pan con gluten, y que por tanto pedían que se consagrara para ellos un pan especial. La respuesta que se les ha dado es que comulguen sólo con vino (cfr. "Pastoral Litúrgica", 137-138 (1984) p. 30). Pero parece una solución un poco difícil: esos fieles tienen que avisar al sacerdote de que no pueden comulgar con el pan, y sí con vino. En la Eucaristía estamos en el terreno de unos elementos importantes, pan y vino, que no podemos cambiar fácilmente: pero tal vez aquí el cambio no hubiera afectado en nada serio al signo elegido por Cristo.

Vino auténtico

Ya hablamos antes de la riqueza simbólica del vino de vid para la celebración de la Eucaristía.

Cristo no eligió cualquier bebida (el agua, por ejemplo, ni otra clase de bebida), sino esa bebida fuerte, llena de vitalidad, el vino de vid, a pesar de que ya en su tiempo algunos grupos religiosos hacían clara opción contra él, por ascética. La Iglesia, también a pesar de algunas oposiciones a lo largo de los primeros siglos, ha sido siempre fiel a celebrar la Eucaristía con vino de vid. Y ahora ha vuelto a recuperarlo para los fieles.

El vino es un magnífico símbolo de la vida y de la alegría que Cristo

nos quiere comunicar, y de su sacrificio en la Cruz, del que nos quiere hacer partícipes.

El Misal (y luego el nuevo Código) quieren que el vino de la Eucaristía sea "fruto de la vid" (IGMR 284), es decir, "vino natural y puro, sin mezcla de sustancias extrañas", que "no esté corrompido" (Código, n. 924).

A la hora de elegir este vino a lo largo de la historia, no se han hecho demasiados problemas químicos. Por ejemplo, algunas veces se ha preferido el vino tinto, como en Oriente, y otras veces el blanco, sobre todo en Occidente a partir que se introdujeran los purificadores en el siglo XVI. Entre nosotros solemos utilizar los famosos "vinos de misa" que desde hace un siglo se fabrican sobre todo en Tarragona: pero como hemos visto, el Misal sólo pide sencillamente que sea vino puro. Estamos en un terreno de significación, más que en el químico.

También aquí, como en el caso del pan, hay una circunstancia especial que se podría haber resuelto, en mi opinión, con mayor flexibilidad, a pesar del respeto hacia este elemento central y tan clásico de la Eucaristía. Cuando un sacerdote no puede ingerir vino, por pequeña cantidad de alcohol que suponga, la solución había sido la de consagrar "mosto", que no lo contiene. Pero últimamente también aquí se ha preferido un camino de mayor "seguridad": se le aconseja que comulgue sólo con pan, y que el vino lo deje a beber a otros concelebrantes o a algún fiel...

La mezcla del pan y el vino antes de comulgar

Antes de la comunión hay un pequeño gesto simbólico: el sacerdote introduce un pedacito del pan consagrado en el cáliz del vino. Es lo que se llama la "inmixtión" o "conmixtión".

Su sentido no es fácil de determinar con exactitud. Apunta probablemente a que el Cristo que se nos va a dar en la comunión es el Cristo vivo resucitado.

Pero no es un gesto muy importante. El mismo Misal (IGMR 56 d) no le da relieve: no explica, por ejemplo, como hace con otros gestos, su significado. Aunque hay que reconocer que es un rito presente en casi todas las liturgias y antiquísimo.

Comulgar bajo las dos especies

Lo que sí tiene mucha mayor significación es que los fieles cristianos, y no sólo el sacerdote presidente, comulguen bajo los dos signos que Cristo pensó: comiendo el pan y bebiendo el vino.

Ha sido valiente el Concilio, ya hace más de veinte años, al restablecer, después de tantos siglos de costumbre en contra, la participación de la asamblea en el vino eucarístico. La Constitución de Liturgia (SC 55)

estableció entonces, a modo de ejemplo, tres casos muy significativos en que ya se podía empezar a comulgar bajo las dos especies: en la ordenación, en la profesión de religiosos y en el bautismo de adultos. La lista se ha ampliado luego notoriamente. El Misal (IGMR 242) nombra catorce situaciones (por ejemplo, los que asisten a la Eucaristía en encuentros espirituales o pastorales, los religiosos en su misa diaria, etc.) y después, todavía, establece que sean en adelante las Conferencias Episcopales las que determinen más casos en que esto mismo parezca más adecuado.

El Episcopado Español, en abril de 1971, estableció que "como criterio general para dar la comunión bajo las dos especies, se debe tener en cuenta que esta manera de participar en la Eucaristía es recomendable y se debe promover"; y pone a continuación las condiciones: una oportuna catequesis y una realización práctica pastoral digna. El motivo de esta recomendación tan amplia es que "aparezca más claramente ante los fieles su significado de una más plena participación en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, en el sacrificio de Cristo inmolado y en la alegría escatológica que acompaña la venida del reino de Dios".

El Misal contiene muchas oraciones en que se afirma que hemos participado todos del Cuerpo y Sangre de Cristo: "has querido hacernos partícipes de un mismo Pan y de un mismo Cáliz" (domingo 5. ordinario, poscomunión), "fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo... formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu" (Plegaria Eucarística III); "su Carne, inmolada por nosotros, es alimento que nos fortalece; su Sangre, derramada por nosotros, es bebida que nos purifica" (prefacio I de Eucaristía): expresiones que suponen una realización más plena del signo sacramental, y no sólo la fe en que "en cada especie está Cristo entero", lo cual ciertamente es verdad. Es lo que Trento tuvo que contestar a los protestantes, así como la defensa de que la Iglesia había tenido motivos válidos en la historia (a partir del siglo IX más o menos) para comulgar sólo con pan. Pero Trento no negó el ideal de una comunión bajo las dos especies, y ahora la misma Iglesia ha creído llegado el momento para que las comunidades cristianas vuelvan a celebrarla así. Es significativo también que la fiesta del Corpus sea llamada ahora fiesta "del Cuerpo y Sangre de Cristo".

Superar la costumbre en contra

Tanto en lo referente al pan eucarístico como a la comunión bajo las dos especies tendríamos que superar decididamente toda inercia mental y todo hábito que vaya en contra de esta claridad expresiva del signo sacramental.

No es una cosa marginal: se trata del gesto simbólico más importante de la Eucaristía. Es obediencia a la voluntad de Cristo, es fidelidad a la tradición más genuina y a las normas más nuevas de la Iglesia. No es indiferente hacer o no hacer bien el gesto central de nuestra Eucaristía. No es

lo mismo —en el nivel litúrgico, pedagógico, expresivo, y por tanto pastoral— usar hostias pequeñas o grandes, pan consagrado en la misma Misa o no. Y sobre todo no es lo mismo comulgar con sólo pan o también con vino.

Para la comunión bajo las dos especies habría que ir aprovechando, incluso para grupos grandes, las más significativas ocasiones: Pascua, Jueves Santo, primeras comuniones, confirmaciones, etc., y los grupos más pequeños con mayor motivo. Con la imaginación pastoral oportuna con respecto al número de cálices y de ministros para la distribución. Hay dos modelos clásicos: la intinción (mojando el pan en el vino), modo que en los siglos en que mantuvo el vino para los fieles nunca gustó a Roma, por considerarlo práctico pero poco expresivo; y el beber del cáliz, modo que puede parecer poco práctico pero que es el más significativo, y que el Episcopado Español, en el citado documento de 1971, recomienda más. Una comunidad religiosa, por ejemplo, debería considerar como la cosa más normal y auténtica participar cada día del cáliz, bebiendo de él (o de varios cálices, según el número): cosa que además de manifestar nuestra comunión con Cristo pone de relieve nuestra fraternidad cristiana, que se va constituyendo a medida que participamos en la misma mesa del Señor.

28. EL AGUA Y EL VINO EN EL CALIZ

En el momento del ofertorio o preparación de los dones, varios gestos simbólicos nos quieren guiar para la comprensión del sentido de la acción eucarística que va a comenzar:

— el cambio de escenario: si hasta ahora han sido el ambón y la sede los focos de atención de la comunidad, ahora lo es el altar,

— se traen al altar el pan y el vino, que van a ser la materia del sacramento,

— el pan visible, con apariencia de alimento (IGMR 283), en cantidad suficiente para la comunión de toda la asamblea,

— el vino a ser posible preparado sobre el altar en el cáliz o los cálices,

— el gesto de respeto y de ofrenda que es el incienso de estos dones, el altar y los participantes en la celebración,

— el lavabo de las manos por parte del presidente...

Pero hay también otro pequeño gesto, muchas veces apenas notado, pero que tiene su sentido: *mezclar un poco de agua con el vino* al preparar el cáliz de la Eucaristía.

Es un gesto sencillo, que en su origen parece que fue lo más natural, pero que después se llenó de interpretaciones simbólicas y dio lugar a interesantes reflexiones teológicas, y que ha sido mantenido en la actual reforma litúrgica.

Un rito presente en todas las liturgias

En tiempos de Cristo, y no sólo en Palestina, sino también en Grecia

y Roma, no se tomaba normalmente el vino sin mezclarlo con agua. Era demasiado fuerte.

Por tanto prácticamente es seguro que Jesús, en su Ultima Cena, así como en sus demás comidas, tomó el vino mezclado con agua, a pesar de que los Relatos no lo mencionen, precisamente por su evidencia.

La misma costumbre se siguió desde el principio, y en todos los ritos de la Iglesia oriental y occidental (excepto en el caso de los monofisitas armenios).

Ya Justino, en su *Apología* del siglo II, nos da testimonio de cómo se realizaba el ofertorio: "seguidamente se presenta al que preside sobre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado" (c. 65).

Más aún, en algunas comunidades se dio el caso de celebrar con sólo agua en el cáliz. Contra ellos, los llamados "acuarianos", escribió san Cipriano, a mediados del siglo III, su carta n. 63, defendiendo el vino como elemento principal, junto con el pan, para la Eucaristía. Habla también del agua que siempre se mezcla a este vino, y le da al gesto una interpretación simbólica que luego será generalmente acogida:

> "en el agua se entiende el pueblo, y en el vino se manifiesta la Sangre de Cristo. Y cuando en el cáliz se mezcla agua con el vino, *el pueblo se junta a Cristo*, y el pueblo de los creyentes se une y junta a Aquel en el cual creyó. La cual unión y conjunción del agua y del vino de tal modo se mezcla en el cáliz del Señor que aquella mezcla no puede separarse entre sí. Por lo que nada podrá separar de Cristo a la Iglesia (...). Si uno sólo ofrece vino, la Sangre de Cristo empieza a estar sin nosotros, y si el agua está sola, el pueblo empieza a estar sin Cristo. Mas cuando uno y otro se mezclan y se unen entre sí con la unión que los fusiona, entonces se lleva a cabo el sacramento espiritual y celestial" (n. 13).

Este "sacramento espiritual y celestial" de que habla para este momento san Cipriano no indica que él vea ya la Eucaristía cumplida en el ofertorio: aquí "sacramento" significa "misterio", o signo lleno de simbolismo. Ya desde la mezcla del agua con el vino en el cáliz del ofertorio se expresa este misterio simbólico de la unión, de la absorción de la comunidad en Cristo, que luego se llevará a cumplimiento perfecto en la celebración de la Eucaristía.

Desarrollo del rito

Actualmente, cuando preparamos sobre el altar el pan y el vino, "el diácono —o el sacerdote— echa vino y un poco de agua (*parum aquae*) en el cáliz, diciendo en secreto: *per huius aquae et vini mysterium...*" (Misal n. 20).

Es un gesto sencillo, que además se puede hacer antes aparte, en la credencia (IGMR 133). Le acompaña una oración que se dice en secreto, por parte del que echa el agua en el cáliz. Aún en los casos en que el Mi-

sal ofrezca esta oración traducida, como es el caso del catalán o del vasco, se dice en secreto, dejando a la comunidad un momento de reposo silencioso.

En la historia de los siglos pasados, este pequeño rito había adquirido un desarrollo más plástico, que ahora se ha querido simplificar:

— se empezó a versar el agua en forma de cruz sobre el cáliz, un gesto que tal vez se hacía con la intención de favorecer más la mezcla, cuando se trataba de gran cantidad de vino, pero que pronto se convirtió en una bendición sobre el agua: si el agua se entendía como símbolo del pueblo, se veía coherente que se "bendijera" antes de mezclarla con el vino, símbolo de Cristo. Ahora se ha suprimido esta señal de la cruz sobre el agua;

— el oferente de esta agua ha sido durante siglos el subdiácono (ahora lo es el mismo diácono o sacerdote), pero también fue costumbre que el agua la aportara un representante de los cantores, que en ese momento del ofertorio estaban cantando: así lo indica el *Ordo Romanus I;*

— durante siglos se vertía bastante agua en el cáliz, incluso más o en igual cantidad que el vino, y aún en Oriente se hace en mayor abundancia que entre nosotros; poco a poco se fue disminuyendo en Occidente la cantidad de esta agua, hasta llegar a la medida de la famosa cucharilla, que se introdujo en el siglo XIII para asegurar que fuera en verdad módica;

— al principio el gesto se hizo sin acompañamiento de ninguna oración; pero poco a poco entró el deseo, también aquí, de explicitar con palabras las interpretaciones simbólicas que se daban al mismo: hacia el siglo XI se introdujo la oración *Deus, qui humanae substantiae...*, tomada de la Navidad, y que orientaba hacia la interpretación cristológica del rito; la breve oración que tenemos ahora (*per huius aquae et vini mysterium...)* es un resumen de la anterior.

Varias direcciones simbólicas

El motivo fundamental por el que a lo largo de los siglos, y también en la actual celebración posconciliar, se ha mantenido fielmente este gesto de mezclar agua al vino del cáliz, es que *ya lo hizo así Cristo.*

Así lo afirma nuestro Misal, en su introducción: "en la preparación de las ofrendas se lleva al altar el pan y el vino con el agua: es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos" (IGMR 48); "la Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo, ha usado siempre, para celebrar el banquete del Señor, el pan y el vino mezclado con agua" (IGMR 281).

Es éste también el primer argumento que aducían Santo Tomás, o los concilios de Florencia y Trento, al tratar el tema. Incluso en algunas plegarias eucarísticas orientales se afirma eso mismo en el Relato de la institución de la Eucaristía: "Jesús, tomando la copa y mezclando en ella vino con agua..." (así, por ejemplo, la Anáfora de Santiago).

Pero muy pronto a este gesto, normal y de uso general, se le vieron simbolismos interesantes, que enriquecían nuestra comprensión del misterio de Cristo, de su Iglesia y de la misma Eucaristía:

a) en la mezcla del agua con el vino se vio el sentido simbólico de *la unión del pueblo cristiano con Cristo:* como hemos visto, ésta es la explicación que daba S. Cipriano. La apoyan luego muchos en el texto del Apocalipsis que afirma que "las aguas son los pueblos" (Ap 17,15). La humanidad es el agua, y el vino simboliza la Sangre de Cristo. Ambos unidos, inseparables tras la fusión, forman el contenido simbólico del cáliz, en su preparación para la Eucaristía. Precisamente por este simbolismo de la "colaboración" humana al sacrificio eucarístico del Cristo, rechazó Lutero el gesto de la mezcla del agua en el cáliz, y provocó el que el concilio de Trento lo defendiera expresamente;

b) pronto se vio también otra dirección en el sentido de esta mezcla: el recuerdo del *agua y sangre que brotaron del costado de Cristo*. Seguramente fue S. Ambrosio el primero que apuntó a este hecho, recordado por el evangelio de S. Juan (Jn 19,34), y tuvo éxito la explicación sobre todo en la Edad Media, por el deseo que existía de ver "representada" toda la Pasión de Cristo en el desarrollo de la Eucaristía;

c) en las discusiones cristológicas de los primeros siglos, sobre todo en Oriente, se quiso ver en esta mezcla un símbolo de *las dos naturalezas de Cristo*, la humana y la divina; por eso los monofisitas armenios son los únicos que en su liturgia prescindieron del rito.

Todos estos simbolismos del agua y el vino los recogió Santo Tomás en su *Suma Teológica*, al hablar de la materia de la Eucaristía (III, 74,6-8): se mezcla un poco de agua en el vino —a) porque así lo hizo ya probablemente Cristo, siguiendo la costumbre de su época; —b) porque conviene a la representación de la pasión de Cristo, de cuyo costado salió sangre y agua; —c) porque significa bien el efecto del sacramento, que es la unión del pueblo con Cristo: al añadir agua al vino se une el pueblo a Cristo (*Christo populus adunatur*), y —d) significa bien el último efecto del sacramento, que es el paso a la vida eterna.

Estos mismos argumentos emplearán más tarde el concilio de Florencia (año 1439, en un documento para los griegos, cfr. Dz 698), y el de Trento (cap. 7 de la sesión XXII, contra los protestantes, cfr. Dz 945).

La oración que acompaña al gesto

No se trata de un gesto simbólico muy llamativo e importante en el conjunto de la Eucaristía. Pero, como hemos visto, tiene su sentido.

De entre las varias interpretaciones que se le han dado, tenemos que quedarnos naturalmente con la que le confiere la oración que le acompaña. Aunque se diga en secreto, es ella la que de alguna manera determina en qué dirección hay que entender el signo.

La que había antes de la reforma (*Deus qui humanae substantiae*),

estaba tomada de la fiesta de la Navidad, tercera Misa, añadiéndole el inciso *per huius aquae et vini mysterium*. Se apunta así al misterio mismo de la Encarnación: así como el Hijo de Dios se digna tomar nuestra naturaleza humana, así nosotros somos invitados a incorporarnos a su divinidad.

La oración actual, más breve, tiene el mismo contenido:

per huius aquae et vini mysterium,
eius efficiamur divinitatis consortes,
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.

Las diversas traducciones, en aquellos Misales que las ofrecen, nos hacen ver la intención del gesto: "que así como mezclamos esta agua y este vino, participemos también de la divinidad de Aquél que se dignó compartir nuestra condición humana" (Misal catalán), "como esta agua se mezcla con el vino para el sacramento de la Alianza, podamos nosotros unirnos a la divinidad de Aquél que ha asumido nuestra humanidad" (Misal francés), "como el agua se mezcla con el vino para formar un solo signo santo, así nos conceda este cáliz participar en la divinidad de Cristo, que ha tomado nuestra naturaleza humana" (Misal alemán)...

En el fondo es la dirección simbólica que ya explicaba S. Cipriano en el siglo III.

El hecho de mezclar en el ofertorio, o sea, antes de la consagración eucarística, el agua con el vino, de una forma indisoluble, ya se convierte en un signo sagrado, en un simbolismo misterioso de *nuestra unión con Cristo*.

Nos unimos íntimamente a El para la Eucaristía, para su sacrificio. Nosotros mismos, nuestra vida entera, se convierte así, unida a Cristo simbólicamente en este pequeño gesto, en materia de la ofrenda eucarística. Nos vamos a incorporar a la *Pascua sacramental de Cristo*, nuestra Cabeza y Sacerdote.

Si la finalidad de la Eucaristía es, como nos ha dicho Sto. Tomás, la unión de la Iglesia con Cristo, esta finalidad se contiene ya anticipadamente en el gesto simbólico de la mezcla del agua y el vino. Como signo recordatorio de que todos queremos que esta celebración nos transforme en verdad en "un solo Cuerpo y un solo Espíritu" con Cristo, y que juntamente con El haga de nosotros "víctima viva para tu alabanza". No sólo se ofrece Cristo: *nosotros nos incorporamos a su movimiento pascual y nos ofrecemos también con El.*

29. PARTIR EL PAN

La fracción del pan es un gesto al que el Misal Romano da mucha importancia, y que no falta tampoco en ninguna de las liturgias tanto orientales como occidentales. Pero que, por desgracia, se suele hacer bastante pobremente y, por ello, no tiene mucha eficacia simbólica; entre otras cosas porque la mayoría de sacerdotes siguen partiendo sólo el pan que ellos van a comer, y para los fieles siguen utilizando las "hostias" pequeñas, haciendo así muy poco significativo el gesto.

La fracción está situada en el bloque de oraciones y acciones que preparan a la comunión.

En nuestro Misal Romano este camino hacia la comunión, a partir de la Plegaria Eucarística, está formado por tres elementos principales:
* el rezo del Padrenuestro por toda la comunidad;
* el gesto de la paz fraterna;
* la fracción del pan.

En la liturgia hispánico-mozárabe es distinta la disposición de los elementos:
* se empieza con la Profesión de fe (Credo);
* sigue inmediatamente la fracción del pan, acompañada por un canto variable (la antífona "ad confractionem")
* y la recitación del Padrenuestro (el gesto de la paz ya se ha hecho antes).

Así, el rezo de la oración del Señor se hace inmediatamente antes de comulgar, cuando la "mesa" está ya preparada incluso con la fracción del pan. Es el orden de casi todas las liturgias orientales (menos la bizantina) y de las occidentales (excepto la romana).

Además, en la liturgia hispánica antigua se da especial realce a esta fracción, partiendo el pan en varias porciones, cada una de las cuales recibe en el Misal el nombre de uno de los Misterios de Cristo. Siete de ellas se colocan sobre el altar en forma de cruz (encarnación, nacimiento, circuncisión, aparición, pasión, muerte y resurrección) y otras dos aparte (gloria y reino): así, el gesto simbólico se convierte en un nuevo "memorial" del Misterio Pascual de Cristo, desde su Encarnación hasta la gloria de su Reino.

Le reconocieron en la fracción del pan

El origen del gesto en nuestra Eucaristía lo conocemos todos. La cena judía, sobre todo la pascual, comenzaba con un pequeño rito: el padre de la familia partía el pan para repartirlo a todos, mientras pronunciaba una oración de bendición a Dios.

Este gesto expresaba la gratitud hacia Dios y a la vez el sentido familiar de solidaridad en el mismo pan. Todavía muchos hemos conocido cómo en nuestras familias el momento de partir el pan al principio de la comida se consideraba como un pequeño pero significativo rito. Como el que se hace solemnemente cuando unos novios parten el pastel de bodas y lo van repartiendo a los comensales que les acompañan.

Cristo también lo hizo en su última cena. Ninguno de los relatos se olvida de decirlo: "tomó el pan, dijo la bendición, *lo partió* y se lo dio..." Más aún: fue este gesto el que más impresionó a los discípulos de Emaús en su encuentro con Jesús Resucitado: "le reconocieron al partir el pan". Y fue éste el rito simbólico que vino a dar nombre a toda la celebración eucarística en la primera generación: se reunían, sobre todo el domingo, "para partir el pan" (cfr. Act. 2,42.46; 20,7.11, etc.).

Naturalmente que desde entonces siempre, en la Eucaristía, antes de comulgar, se hacía esta fracción del pan. Pero más tarde, a medida que la Eucaristía perdió expresividad en su signo central de comida (porque ya el pan se quiso que fuera ácimo, en el siglo IX, o se consagraban ya formas pequeñas para cada fiel desde el s. XI), también perdió expresividad el gesto de la fracción antes de comulgar. Hasta que ahora, con la reforma conciliar, el Misal quiere recuperar la eficacia simbólica de este momento, para preparar pedagógicamente una comunión consciente con el Cuerpo del Señor.

Primer sentido: el Cuerpo "entregado, roto" de Cristo

La fracción del pan puede tener, ante todo, un sentido de cara a la Pasión de Cristo. El pan que vamos a recibir es el Cuerpo de Cristo entregado a la muerte, el Cuerpo roto hasta la última donación, en la Cruz. Es

te sentido es el que le han dado sobre todo las liturgias orientales, basándose tal vez en una variante que se lee en algunos textos antiguos cuando reproducen las palabras del Relato en 1 Cor 11,24: en vez de "mi Cuerpo, entregado por vosotros", se lee en ellos "mi Cuerpo, roto (klomenon)".

En el rito bizantino hay un texto que expresa claramente esta dirección: "se rompe y se divide el Cordero de Dios, el Hijo del Padre; es partido pero no disminuye: es comido siempre, pero no se consume, sino que a los que participan de él, los santifica".

Este sentido es evidentemente muy rico, y conecta el gesto de la fracción con el memorial de la Muerte de Cristo, que se ha hecho claramente en la Plegaria Eucarística: "mi Cuerpo, entregado por vosotros... anunciamos tu Muerte...". El Cristo con el que vamos a comulgar no es sólo el Cristo Maestro, sino el Cristo que se ha entregado totalmente por nosotros. Su Cuerpo ha sido puesto en la Cruz. Su Sangre, derramada hasta la última gota.

En este sentido se puede interpretar también otro pequeño rito que el Misal —aunque con mucho menor énfasis— prescribe: lo que se llama la "*inmixtión*", o sea la mezcla de un fragmento del Pan consagrado en el cáliz de Vino. Es un gesto muy antiguo, pero cuyo significado es difícil de precisar. Tal vez quiere expresar simbólicamente que, después de consagrar el pan y el vino por separado, como el Cuerpo y la Sangre de la Cruz, el Cristo con el que vamos a comulgar es el Señor Resucitado, en la unidad de toda su Persona.

Mientras el sacerdote parte este Pan, se introdujo ya desde el siglo VII, con el Papa Sergio I, un canto de acompañamiento al gesto: el del "*Cordero de Dios*". También este canto parece subrayar el sentido de la fracción en la línea de la Pasión de Cristo. El es el Cordero que se entrega a la muerte por todos, asumiendo sus pecados. Aún ahora, cuando el gesto del partir el pan se interpreta más bien como signo de la fraternidad, como en seguida veremos, el canto del "Cordero de Dios" puede dar a este momento un tono "sacrificial" interesante, recordándonos que Cristo Jesús es el Siervo entregado por nosotros, el que vence también nuestro pecado, tomándolo sobre sí mismo. Participando de El en la comunión, también nosotros quedamos incluidos en la salvación del auténtico Cordero Pascual, que fue presentado por el Bautista (Jn 1,29.36) y cantado por el otro Juan, el Evangelista, en su estado glorioso (Apoc 5,6.8.12.12, etc.).

Signo plástico de la unidad fraterna

Pero no es ese el sentido que el actual Misal Romano quiere subrayar en el gesto de partir el pan antes de la comunión. En su introducción al menos en tres pasajes explica cuál es el simbolismo que tiene:

"por la fracción de un solo pan *se manifiesta la unidad de los fieles*" (IGMR 48);

"el gesto de la fracción del pan, realizado por Cristo en la última Cena, en los tiempos apostólicos fue el que sirvió para denominar a la íntegra acción eucarística. Este rito no sólo tiene una finalidad práctica, sino que *significa* además que nosotros, que somos muchos, en la comunión de un solo pan de vida, que es Cristo, *nos hacemos un solo cuerpo*" (IGMR 56 c);

"el gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar la misma Eucaristía, *manifestará* mejor la fuerza y la importancia del *signo de la unidad de todos* en un solo pan y de *la caridad*, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos" (IGMR 283).

El sentido de la unidad y de la fraternidad es, pues, el que más se acentúa en este momento con el rito de partir delante de todos el Pan en el que vamos a participar.

La experiencia humana, ya noble y significativa, de partir un pan o un pastel festivo, para que todos compartan con él la amistad y la solidaridad, se hace aquí sacramento —signo eficaz— de otra comunión: la de los que se disponen a acercarse a comulgar con Cristo, poniendo de manifiesto que lo hacen, no sólo individualmente, sino como familia, como comunidad de hermanos que van a compartir el mejor don: el Cuerpo de Cristo.

Esto está en línea con la comprensión que Pablo mostraba de la Eucaristía: este Cuerpo de Cristo, compartido por los creyentes, es el que va construyendo la Iglesia, la fraternidad: "porque aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan" (1 Cor 10,17). Y es también el simbolismo que veía en el pan eucarístico el autor de la Didaché, ya en el siglo primero: "como este pan estaba disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino" (Did 9).

Uno de los defectos que hemos heredado de la piedad eucarística de los siglos anteriores es la *concepción demasiado individualista* de este sacramento. Hemos aprendido a valorar sobre todo el que cada uno recibe el Cuerpo de Cristo, como fuerza y salvación para él. Y esto no lo apreciaremos nunca suficientemente. Pero hay otra dimensión, la comunitaria. Nos acercamos a Cristo con otros. Y su Cuerpo, además de llenarnos a cada uno de su Vida, nos hace también un solo Cuerpo, el Cuerpo de la Iglesia. Y esta segunda dirección es la que —por lo que dice el Misal— queda de manifiesto si se hace bien el gesto simbólico de la fracción del pan único para todos. No sólo voy a recibir yo a Cristo, sino que lo reciben otros conmigo: al partir un único Pan para todos, se nos recuerda con el lenguaje de los símbolos, que El es el que continuamente recrea a la comunidad y la compromete en la tarea de la fraternidad.

Es exactamente la idea que han expresado con palabras el rezo co-

mún del Padrenuestro (la oración de los hijos, de los hermanos) y con una acción simbólica el gesto de la paz.

También podemos valorar la importancia de este gesto al pensar que tiene una *relación muy profunda con la Plegaria Eucarística* que se acaba de proclamar. Allí, en la segunda invocación (epíclesis) se pedía claramente que el Espíritu haga de todos los que van a comulgar "un solo Cuerpo y un solo Espíritu", que los "congregue en la unidad", que sean "congregados en un solo cuerpo", como van diciendo las diversas fórmulas de esta Plegaria. Pues bien, inmediatamente después, el gesto de la paz y el rito de la fracción del pan o de los panes vienen a decir que ya ha producido fruto esta invocación: vamos a comulgar con Cristo con la conciencia de que a la vez comulgamos con el hermano, formando un solo cuerpo con él.

Hacer bien el gesto simbólico

Uno puede tener aquí la impresión de que se trata de un gesto demasiado breve y sencillo como para sacarle tanto sentido espiritual.

Sí, si se hace mal. Que es, por desgracia, como se suele hacer. Si apenas se trae al altar una forma grande de pan, y el sacerdote la parte en un momento para luego comérsela él, mientras que a los fieles les da las pequeñas, el gesto dura poquísimo y no tiene ningún relieve.

Es curioso que en el canto del "Cordero de Dios", según el Misal, no se canta necesariamente tres veces la invocación litánica, sino "cuantas veces sea necesario para acompañar la fracción del pan" (IGMR 56e). No es de extrañar que, si el gesto mismo de la fracción se hace tan pobremente, también haya quedado empobrecido y desprestigiado el canto que está pensado sólo como acompañamiento de la acción simbólica.

Pero si se hace bien sí que expresa pedagógicamente un aspecto importante de nuestra Eucaristía: el signo de la unidad y de la caridad, en el momento en que todos acudimos a recibir el Cuerpo de Cristo.

El tercero de los pasajes del Misal citados arriba añade un detalle interesante: *el mismo presidente*, al partir el pan —normalmente la "hostia grande"— es invitado a que no coma él todas sus partes, sino que *haga partícipes* a los primeros fieles de ese mismo pan: "conviene que... se haga en tal forma que el sacerdote, en la Misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partirlo en partes diversas y distribuirlas, al menos, a algunos fieles" (IGMR 283).

Más aún. Si este gesto simbólico quiere ser expresivo de algo, habría que conseguir que *no se consagraran "hostias" pequeñas*, ya preparadas individualmente, sino sólo grandes, o al menos, bastantes grandes. No se prohiben en el Misal las pequeñas, "cuando así lo exige el número de los que van a recibir la sagrada comunión y otras razones pastorales" (IGMR 283), pero la intención se ve clara: el gesto de la fracción hay que hacerlo

con la mayor autenticidad posible. Y consagrar normalmente formas pequeñas le quita gran fuerza al signo.

Este rito pertenece a una serie de gestos simbólicos que deben "funcionar" para que esta pedagogía resulte eficaz. Gestos como que el pan, aún siendo ácimo, "aparezca verdaderamente como alimento" (IGMR 283), que se consagre en cada celebración el pan que va a servir para la comunión (IGMR 56 h: norma que ya desde Pío XII se va repitiendo en los documentos, aunque con poco éxito en muchas partes), que se participe más frecuentemente en la Eucaristía bajo las dos especies, la del pan y la del vino, porque "la comunión tiene una expresión más plena por razón del signo cuando se hace bajo las dos especies" (IGMR 240)...

O sea, se trata de que la acción culminante de la Eucaristía —la comunión— se haga con autenticidad. Y entonces las palabras y los gestos nos ayudan a que participemos consciente y fructuosamente en esta acción de comulgar con el Señor, compartiéndolo en fraternidad con los otros creyentes.

"Escuchad al Apóstol. Ved lo que les dice a los fieles: vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros. Si, pues, vosotros sois el Cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuesto mismo misterio...

Un solo pan. ¿Qué pan es éste? Un solo cuerpo los muchos (1 Cor 10,17). Recordad que un mismo pan no se halla formado de un grano solo, sino de muchos.

Sed lo que veis y recibid lo que sois.

Tal es el modelo que nos ha dado Nuestro Señor Jesús. Así es como quiso unirnos a su persona y consagró sobre su mesa el misterio simbólico de la paz y de la unión que debe reinar entre nosotros. Quien recibe el misterio de unidad y no tiene el vínculo de la paz, no recibe un misterio que le aproveche, sino más bien un sacramento que le condena."

S. Agustín, sermón 272

30. LAS POSTURAS DEL CUERPO

No faltan problemas sobre las actitudes de la comunidad en los diferentes momentos de la celebración.

Varios hechos han influido en que exista una notable desigualdad entre unas iglesias y otras, y a veces incluso dentro de una misma comunidad: el impacto que siempre supone el cambiar de costumbres cúlticas antiguas, el tono más flexible de la nueva liturgia respecto a estas posturas, las interpretaciones diferentes de su sentido, la actitud de algunos que parecen dar poca importancia a las varias posturas y se están acostumbrando a permanecer sentados durante toda la celebración (sobre todo en grupos pequeños), sin olvidar a los mismos presidentes que tampoco parecen cuidar mucho la expresividad de su posición corporal en los varios momentos de su actuación...

Y que no es asunto del todo insignificante lo indica el que todo esto se ha convertido, en algunos lugares, en ocasión de discusiones agrias entre los "progresistas" y los más "rigoristas", sobre todo cuando se trata de arrodillarse o no en determinados momentos de la Eucaristía.

Los cambios y las divergentes interpretaciones han creado cierta inseguridad en algunos fieles, favorecida también por la falta de catequesis sobre las motivaciones que han llevado a la reforma y el sentido que tiene cada actitud.

A pesar de que ya en otras ocasiones hemos reflexionado sobre la importancia del lenguaje corporal (por ejemplo en el Dossier CPL n. 12, *Claves para la oración*, en su capítulo: "la postura del cuerpo influye en la oración"), no quedaría completa la serie de *gestos y símbolos* que estamos presentando sin una palabra sobre este aspecto, ayudando a entender el significado que tiene para nuestra celebración la adecuada postura del cuerpo.

Nuestro cuerpo también reza

La expresividad de la persona humana engloba tada su unidad: espíritu y corporeidad. El hombre, todo él, con su identidad entera, está en relación con los demás, y está, también, en la presencia de Dios, y expresa sus sentimientos interiores no sólo con la palabra, sino también con sus movimientos y gestos, con su mismo porte y postura corporal. Actitudes como el respeto, la disponibilidad, la humildad, la cercanía, la adoración, la espera confiada, la receptividad, se ven ya en la misma manera de estar corporalmente. Eso pasa en nuestro hacer social: no es indiferente el que uno realice una acción importante estando descuidadamente sentado o en posición de pie. Y pasa también en la oración: hay momentos de nuestro culto que resultan mucho más expresivos y coherentes si los realizamos de rodillas o de pie o sentados.

Además, como nuestra celebración cristiana es comunitaria, las posturas corporales tienen la particularidad de que acentúan —o desdibujan, según— la uniformidad de actitudes interiores de la asamblea celebrante. Por eso el Misal pone como ideal esta expresión de unanimidad entre todos los que participan en la celebración: "la postura uniforme, seguida por todos los que toman parte en la celebración, es un signo de comunidad y unidad de las asamblea, ya que expresa y fomenta al mismo tiempo la unanimidad de todos los participantes" (IGMR 20).

Las posturas corporales, por una parte, expresan la actitud de fe de cada persona, y por otra alimentan y favorecen esa misma actitud. Y lo mismo sucede en el nivel comunitario.

Aparte de otras modalidades, también expresivas —tales como la postración en el suelo, o las inclinaciones del cuerpo, o la marcha en procesión— son tres las principales y clásicas posturas del cristiano que participa en la celebración: de pie, de rodillas y sentado.

De pie: como pueblo sacerdotal y familia de hijos

a) *La postura de pie* es la característica del hombre, frente a la mayoría de los animales ("homo erectus"): postura vertical, todo un símbolo de su dignidad como rey de la creación.

Ha sido la postura de oración más clásica, tanto para los judíos como para los cristianos de los primeros siglos. Y es que, en efecto, reúne en sí una serie de valores y significados que la hacen la más coherente para expresar la identidad de un cristiano en oración ante Dios:

— de pie expresamos nuestro respeto a una persona importante,

— es la actitud que mejor indica la atención, la prontitud, la disponibilidad, la tensión hacia una acción o una marcha, la corresponsabilidad,

— las acciones importantes las realizamos de esa manera: un político que jura su cargo o unos novios que se dan el "sí";

— para un cristiano es un signo de su libertad, como redimido por Cristo, de su condición de hijo en la familia, de su confianza ante Dios ("nos atrevemos a decir...'),

— participa, así, de la dignidad del Resucitado, unido al Cristo Glorioso, como miembro de su Cuerpo; nada extraño que en los primeros siglos estuviera prohibido arrodillarse para la oración comunitaria los domingos o durante todo el Tiempo Pascual: tomaban en serio su condición de partícipes de la Resurrección del Señor;

— y es también la postura típica de todo sacerdote que actúa en su ministerio, sobre todo cuando dirige a Dios su oración en nombre de toda la comunidad.

b) Muchos ejemplos, tanto *del AT como del NT*, nos ilustran estas varias direcciones significativas de la postura de pie:

— Salomón pronuncia de pie una solemne oración de acción de gracias en la fiesta de la Dedicación del Templo, oración que escucha también en la misma postura toda la asamblea de Israel (1 R 8);

— al profeta que va a escuchar la Palabra de Dios, se le invita: "hijo de Adán, ponte en pie, que voy a hablarte" (Ez 2,1);

— Jesús, en la sinagoga de su pueblo "se puso en pie para tener la lectura" (Lc 4,16), mientras que luego, para la homilía, "enrolló el volumen, lo devolvió al sacristán y se sentó";

— en la visión del Apocalipsis se describe a "una muchedumbre innumerable que estaba de pie ante el trono y el Cordero y aclamaba a gritos" (Ap 7,9).

Claro que es una actitud corporal que también se presta a interpretaciones de orgullo y autosuficiencia: y por eso Cristo desautoriza al fariseo que "se plantó en pie y se puso a orar" (Lc 18,11). No hay signos químicamente puros: lo que importa en cada caso es que la actitud exterior exprese la adecuada actitud interior de fe, que en esta ocasión, como vemos, es múltiple: respeto, atención, disciplina, confianza de hijos...

c) *En nuestra celebración* subrayamos con esta postura en pie algunos momentos más significativos:

— la entrada procesional del presidente y los demás ministros de la celebración, como signo del respeto que merece a toda la asamblea el que va a ser para ella el signo visible de la presencia del Señor con los suyos;

— la lectura del Evangelio, la Palabra más importante que escuchamos en la celebración: indicamos así no sólo el respeto, sino también nuestra atención y nuestra disponibilidad para aceptar y cumplir la que va a ser, más específicamente todavía que las otras lecturas, la Palabra de Cristo para nosotros;

— la Oración Universal, en la que "el pueblo, ejerciendo su oficio sacerdotal, ruega por todos los hombres" (IGMR 45): toda la comunidad, respondiendo con su oración a las intenciones sugeridas, se pone como mediadora —oficio sacerdotal— entre Dios y la humanidad entera;

— siempre que el presidente, en nombre de todos, eleva a Dios su oración; tanto en las oraciones más breves (oración colecta del día, oración sobre las ofrendas y poscomunión) como sobre todo la Plegaria Eucarística;

— todo el proceso de preparación a la comunión, desde el Padrenuestro: la comunidad, antes de acudir en marcha a la Mesa del Señor, dice de pie con actitud confiada de hijos, la oración que el mismo Cristo nos enseñó (y sería más expresivo todavía con los brazos elevados, como hace siempre el presidente, y en el Misal italiano han puesto como facultativo para todos los fieles).

Hay otros momentos, de diversas celebraciones, en que la postura en pie resulta muy expresiva: en la profesión religiosa, en las ordenaciones, en el consentimiento nupcial. Siempre con las mismas connotaciones de prontitud, personalización del acto, de confianza...

Si se mantiene bien, no con languidez o apatía, sino con firmeza y atención, además de confianza y alegría, es la mejor expresión corporal de aquella actitud espiritual que describe el diálogo antes de la Plegaria Eucarística: "levantemos el corazón: lo tenemos levantado hacia el Señor".

d) Dos *observaciones prácticas*:

— uno de los momentos en que más varía la costumbre en las diversas comunidades es durante *la oración sobre las ofrendas*; según la introducción al Misal, una vez contestado el "Orad, hermanos", la asamblea se pone en pie para escuchar la oración sobre las ofrendas (IGMR 21); y es la norma más coherente, porque esa pequeña oración es una de las que el sacerdote proclama presidencialmente, en nombre de todos, y es lógico que la postura de apoyo y atención sea la de ponerse en pie; en la práctica en muchos sitios esta oración se escucha todavía sentados (prolongando así un poco la breve pausa del ofertorio); lo mejor sería seguir la norma del Misal; y en todo caso, al menos alzarse "antes" de empezar el diálogo del prefacio (no cuando suena lo de "levantemos el corazón");

— para recibir *la comunión*, el n. 21 de la introducción del Misal, que es el que enumera las diversas posturas, no nombra para nada el ponerse de rodillas, y por tanto supone que se recibe del pie; la Instrucción de 1967, *Eucharisticum Mysterium*, en su núm. 34, había afirmado: "según la costumbre de la Iglesia, los fieles pueden recibir la comunión de rodillas o de pie. Elíjase uno u otro modo según las normas establecidas por la competente autoridad eclesiástica territorial". Aunque es una opción que, como hemos dicho, no ha recogido la introducción al Misal (que se publicó dos años más tarde), sigue válida la libertad de recibir la comunión de un modo u otro, siempre, evidentemente, con el mejor respeto y dignidad. Lo que va siendo normal entre nosotros, a falta de una norma concreta de esa "autoridad territorial", es recibirla de pie, con todo lo que esto significa de confianza, dignidad de hijos y de tono pascual que siempre supone participar en la Eucaristía.

De rodillas: penitencia y adoración

a) *La postura de rodillas* es muy expresiva de algunas actitudes interiores:

— indica humildad ante la presencia del misterio o de una persona a la que dirigimos nuestra oración: ante Dios todos somos pequeños;

— es el modo como más explícitamente manifestamos nuestra postura interior de adoración;

— y también de nuestra penitencia: en los primeros siglos el grupo de los penitentes era también llamado de los "genuflectentes", y recordamos todavía cuando en los días más penitenciales se nos invitaba a arrodillarnos para determinadas oraciones ("flectamus genua");

— ha sido la clásica postura para la oración personal, privada, aunque más tarde se fue convirtiendo poco a poco en la postura normal también para la comunitaria, cuando a partir del siglo XI se fue subrayando el aspecto de adoración en la Misa.

b) Es la postura que encontramos muchas veces *en la Biblia* para los momentos en que se quieren expresar esas actitudes de humildad, adoración y penitencia:

— Daniel ora de rodillas (Dn 6,11), vuelto el rostro desde el destierro, hacia Jerusalén,

— los hermanos de José, en Egipto, se postran ante él con sentimientos de culpabilidad y respeto (Gn 42,6),

— los veinticuatro ancianos del Apocalipsis (Ap 4,10) se postran en actitud humilde y adorante ante el que está sentado en el trono,

— los que se acercan a Jesús para pedirle algo, se postran en tierra,

— Pablo ora de rodillas, con sus discípulos, en la despedida de Mileto o de Tiro (Hch 20,36 y 21,5),

— Pedro se arrodilla y ora antes de resucitar a la muchacha muerta (Hch 9,40),

— y Jesús mismo ora de rodillas en la agonía del huerto (Lc 22,41).

Es la actitud interior y exterior que expresa los sentimientos que uno siente ante la grandeza y el amor de Dios: "por esto doblo las rodillas ante el Padre" (Ef 3,14).

c) En la nueva disposición de *nuestro culto* ha quedado ciertamente relativizada esta postura, que había llegado a ser casi la única. No sólo se han suprimido significativamente algunas genuflexiones (por ejemplo la que acompañaba al saludo del obispo, y la genuflexión doble ante el Santísimo), sino también ha disminuido el número de las que hacemos durante la Misa (el presidente hace tres: después de la ostensión del Pan, después de la ostensión del Cáliz y antes de comulgar: cfr. IGMR 233), y sólo hay un momento en que se nos indica la postura de rodillas en la celebración comunitaria.

Según la introducción del Misal (IGMR 21) nos arrodillamos durante la consagración. Aunque en la práctica el cambio de postura se suele realizar ya durante la invocación del Espíritu que precede a la consagración: la epíclesis. Es una postura adecuada y pedagógica: el ponernos de rodillas en ese momento nos ayuda a entender que, con esa invocación de la fuerza del Espíritu y el entrañable relato de las palabras y los gestos de Jesús en su Ultima Cena, está sucediendo ante nosotros y para nosotros el misterio de la presencia específica del Cristo en la Eucaristía: como comida y bebida para nuestra comunión con El. La actitud de atención, adoración y admiración ante el misterio se expresa muy bien con la postura de rodillas.

Pero el mismo Misal matiza flexiblemente su norma cuando añade: "a no ser que lo impida la estrechez del lugar o la aglomeración de la concurrencia o cualquier otra causa razonable". Es la postura más razonable, la de rodillas, para subrayar la conciencia del misterio eucarístico. Pero también es posible expresar esta misma actitud de fe estando de pie, como hacen los sacerdotes concelebrantes, y como hicieron todos los fieles durante el primer milenio, y como siguen haciéndolo en otros ritos (por ejemplo el nuestro, el hispánico-mozárabe). También depende de varias circunstancias: es diferente la celebración en una parroquia y la de grupos más reducidos, que a veces no tienen comodidad para arrodillarse. Lo que sí habría que conseguir es la uniformidad en la misma asamblea.

Sería una pena que desapareciera de nuestras costumbres de oración la postura de rodillas. Cuando hacemos oración personal, cuando celebramos un momento de adoración al Santísimo, cuando pasamos ante el Sagrario, cuando expresamos nuestra actitud penitencial: el orar de rodillas es una actitud corporal que nos invita a sentirnos pequeños, pecadores, limitados, y a dirigirnos a Dios desde nuestra pequeñez. El que el Viernes Santo empecemos la celebración con esta actitud —el presidente y los ministros, mejor todavía postrados en tierra—, o cuando en las Ordenaciones los que van a ser ordenados se arrodillan o se postran en los momentos de oración por ellos, tienen una pedagogía que puede ayudarnos a sintonizar con lo que celebramos.

Sentados: receptividad y escucha

a) Cuando nos mantenemos *sentados*, estamos expresando unas actitudes determinadas:

— que estamos en paz, distendidos, presenciando algo o en actitud de espera,

— es la postura que más favorece la concentración y la meditación,

— así permanece el que enseña, el que tiene autoridad, el que juzga, el que actúa como ministro de la Reconciliación,

— y así también estamos cuando escuchamos una lectura o una ho-

milía: es la actitud del discípulo ante el maestro, expresando su receptividad y atención.

b) Por eso *en el NT* se dice varias veces explícitamente:

— que Jesús, sentado, dirige a sus discípulos su enseñanza, por ejemplo el sermón de la montaña (Mt 5,1),

— que la muchedumbre, "sentada en torno a él", le escucha (Mc 3,32),

— como el mismo Jesús, de niño, "sentado en medio de los maestros", les escuchaba y les hacía preguntas (Lc 2,46),

— y María, en Betania, "sentada a los pies del Señor", escuchaba su Palabra (Lc 10,39).

c) *En nuestra liturgia*, el "sentado" por antonomasia, es el sacerdote presidente.Presidente significa el que se sienta delante: "prae-sedere". Durante la primera parte de la celebración —la escucha de la Palabra— preside sentado en su sede, excepto la lectura del Evangelio. Y también sentado es como normalmente ejerce su ministerio de la homilía (cfr. IGMR 97): aunque si parece más conveniente la puede hacer también desde el ambón; con todo, no es propio del ambón la homilía: el ambón es un "sitio reservado para el anuncio de la Palabra de Dios" (IGMR 272).

La sede del presidente "debe significar su oficio de presidente de la asamblea y director de la oración" (IGMR 271). Aunque lo más clásico es que esta sede esté situada de cara al pueblo al fondo del presbiterio, sin embargo las circunstancias del lugar, y sobre todo la posibilidad o no de que desde ese lugar se pueda establecer la necesaria comunicación entre el presidente y la asamblea (teniendo en cuenta que predica sentado), aconsejarán muchas veces que se coloque esa sede con mayor cercanía a la asamblea, siempre de cara a ella (cfr. IGMR 271).

La comunidad permanece sentada en los momentos en que la actitud es de las que hemos enumerado como más coherentes con esta postura: "estarán sentados durante las lecturas que preceden al Evangelio, con su salmo responsorial, durante la homilía y mientras se hace la preparación de los dones en el ofertorio; también, según la oportunidad, a lo largo del sagrado silencio que se observa después de la comunión" (IGMR 21).

Se subraya así, según los momentos, el sentido de la receptividad, de la escucha concentrada, de la pausa de meditación, de interiorización de la comunión recibida...

Ni descuido ni absolutización

No es indiferente la postura corporal que acompaña a nuestra oración. Sobre todo en las celebraciones comunitarias. La expresividad del lenguaje corporal favorece la actitud interior: tanto si es de escucha,

como de atención respetuosa a la acción, como la adoración y la súplica penitencial.

Es cuestión de que cada uno, consciente de la dirección expresiva de estas posturas, se ejercite a sí mismo en las actitudes de fe que manifiestan: con presteza y atención, cuando está de pie escuchando el Evangelio o la Plegaria Eucarística; con adoración y humildad, cuando se arrodilla; con paz y apertura, cuando escucha las otras lecturas o después de recibir la comunión. Es toda una pedagogía, en la que cada uno es maestro, para ir identificando la postura exterior con las actitudes interiores que supone.

Descuidar esta sintonía puede empobrecer o hacer menos expresiva nuestra celebración.

Y por otra parte, tampoco hay que endiosar o absolutizar una postura determinada. El Misal sugiere a las conferencias Episcopales que determinen para su territorio, si lo creen conveniente, estas u otras posturas de celebración: con la condición de "que haya una correspondencia adecuada con el sentido e índole de cada parte de la celebración" (IGMR 21). Está bien que se tengan en cuenta las dos claves: la índole de cada pueblo y cultura (en algunas culturas la postura de mayor respeto es permanecer sentados), y a la vez la índole de la celebración misma, que en cada momento pide una dinámica distinta en la postura corporal y en la acción.

Posturas no mecánicas, ni meramente rutinarias, sino "verdaderas": en las que el sentimiento espiritual se encarna y se expresa con el gesto exterior. De modo que se vaya consiguiendo lo que siempre es la finalidad de todos los gestos y símbolos: la mejor participación en el misterio que celebramos.

31. CAMINAR

Caminar. Ir en procesión. Desplazarse de un lugar a otro. Moverse. Danzar...

Además de los elementos acústicos y ópticos, además de las posturas y los gestos, también el *movimiento* tiene un papel en la celebración cristiana de la fe.

Nuestra liturgia es tachada —y no sin razón— de demasiado estática. Y sin embargo el caminar puede ser muy bien un símbolo expresivo de nuestra fe: indica disponibilidad, decisión, búsqueda. Puede ser la imagen de un cristiano o mejor de una comunidad que "peregrina", que avanza hacia una meta importante de su fe, que "sale" de una situación y quiere llegar a otra...

Nuestra liturgia es *acción* y por tanto pide un lenguaje más total, en el que se conjuguen armónicamente la palabra, el canto, el gesto y también el movimiento, incluído el movimiento rítmico y musical de la danza, que en otros tiempos perteneció con más espontaneidad al lenguaje de la liturgia.

Caminar con otros: la procesión

El caminar con otros puede manifestar la común voluntad de avanzar hacia una meta. También socialmente es éste un lenguaje cuya vigencia y expresividad vemos cada día: manifestaciones, marchas de protesta, desfiles festivos...

Naturalmente aquí nos referimos a unas procesiones de sentido religioso: un grupo de cristianos, más o menos numeroso, que caminan unos junto a otros, de un lugar a otro, con una intención de fe.

Algunas de ellas tienen lugar *fuera de la iglesia*, en espacios abiertos, por las calles de la ciudad:

— las famosas procesiones de *Semana Santa*, en las que el pueblo cristiano acompaña a Cristo y a su Madre en el camino de su dolor, pero con un tono profundo de fe pascual,

— la procesión del *Corpus*, en que se honra públicamente a Cristo en su misterio eucarístico, dando testimonio social de la propia fe,

— las procesiones que acompañan las *imágenes de la Virgen o de algún Santo* como signo del culto y veneración que por ellos se siente,

— las *rogativas* en las que se invoca la ayuda de Dios ante situaciones más o menos calamitosas...

Estas y otras muchas procesiones —baste recordar la de las antorchas en Lourdes— son una vivencia de fe que sigue siendo eficaz y fácilmente asimilable, aunque siempre haya que hacer un esfuerzo por purificarla de posibles tentaciones meramente folklóricas.

Se están recuperando últimamente las *estaciones cuaresmales*, clásicas en Roma durante muchos siglos, y ahora aplicadas con imaginación pastoral a nuestras ciudades.

Cada domingo de Cuaresma —o en otros días más oportunos— se van sucediendo diversas iglesias como "estación" de encuentro de la comunidad diocesana. Suponen, por tanto, una presencia itinerante del Obispo al frente de su iglesia local, y así, cada vez, el pueblo cristiano camina, hace una "etapa", concentrándose en el lugar establecido, como manifestación de su actitud penitencial y de su conciencia de comunidad. El que esto suceda sobre todo en Cuaresma tiene una intención pedagógica para subrayar el carácter de "tránsito" y de camino penitencial hacia la Pascua.

Peregrinar

Otra modalidad religiosa del caminar es el emprender —a ser posible, con otros— una peregrinación.

Peregrinar es algo más que caminar o viajar. Es trasladarse a una meta religiosa —un santuario, un lugar "santo"— con una intención religiosa y simbólica.

Desde las *peregrinaciones del A.T.* entendemos fácilmente la carga religiosa de este gesto: Abraham que se traslada desde su patria hacia Canaán, Elías que camina por el desierto al monte del encuentro con Yahvé y luego de vuelta a su misión, el pueblo de Israel que emprende la gran marcha desde la esclavitud hasta la Tierra Prometida y luego realiza cada año su peregrinación al Templo de Jerusalén, acompañando sus pasos con los salmos procesionales ("qué alegría cuando me dijeron: vamos a la casa del Señor")...

El mismo Jesús aparece como un caminante incansable. Sobre todo

en el evangelio de Lucas, todo su programa parece reflejado en clave de peregrinación: su marcha, su "subida a Jerusalén" (Lc 9,51; 19,28)... Mucho antes había peregrinado a Jerusalén al cumplir los doce años, con sus padres, que a su vez habían conocido la fatiga de sus caminatas a Belén y Egipto...

Peregrinar es *expresión de un pueblo en marcha*, de metas soñadas, de propósitos decididos. Peregrinar es salir de un lugar —o de una situación— y recomponer esquemas mentales. La meta es más religiosa que geográfica.

Los cristianos, como tantos otros creyentes de otras religiones, han entendido desde muy antiguo el valor de una peregrinación y han viajado con intención penitencial o de súplica a Jerusalén, a Roma, a Santiago de Compostela o a diversos santuarios.

Juan Pablo II —peregrino decidido él— dijo en Santiago, última meta de su camino por España, que "el estilo peregrinante es algo profundamente enraizado en la visión cristiana de la vida y de la Iglesia".

En verdad el peregrino experimenta con frecuencia una evolución interior: sale de su ritmo habitual, se toma tiempo, sufre no pocas veces las incomodidades del camino, rompe con algo, se abre a horizontes nuevos, se reencuentra consigo mismo —a ser posible ayudado por celebraciones de oración, penitencia y Eucaristía— y orienta su vida cara a los valores que busca en la meta propuesta. No es huída, sino búsqueda, con ida y vuelta. Un tiempo hasta psicológicamente enriquecedor y liberante, que permite tantas veces reorientar la propia vida...

Las Javieradas de Navarra, la romería del Rocío en Huelva, y tantas otras "rutas de Pascua o Pentecostés" o "marchas nocturnas de oración" pueden ser verdaderas experiencias de fe.

Un Año Litúrgico imaginativo

Pero a lo largo del año hay varias ocasiones en que se nos invita a caminar en procesión *dentro de la celebración*, con sentidos diferentes:

— el día de la Presentación, el 2 de febrero, con el simbolismo de la luz, al "encuentro de Cristo en el Templo",

— el Viernes Santo, para adorar la Cruz,

— en la Vigilia Pascual, entramos desde fuera de la iglesia, desde la oscuridad a la luz, acompañando al Cirio Pascual, símbolo de Cristo, participando progresivamente de su nueva luz,

— en el ejercicio del Vía Crucis, en sintonía con el camino doloroso de Cristo y de todos los que sufren...

El Domingo de Ramos es cuando, tal vez, más intención muestra el gesto dinámico de una procesión comunitaria. La comunidad cristiana subraya la entrada de Jesús en su Misterio Pascual, caminando ella misma al comienzo de su Semana Santa. Y lo hace entonando cantos en honor

de Cristo. Otros elementos —ramos, palmas— son más relativos. Es el movimiento y el canto del homenaje lo que constituye el signo específico de este día.

Los movimientos en la Eucaristía

En la Eucaristía hay varios momentos en que todos o algunos de los protagonistas de la acción se mueven caminando, con un evidente sentido simbólico. Son cuatro "procesiones" que subrayan otros tantos momentos significativos de la celebración: la entrada del presidente, la escucha del Evangelio, la preparación del altar y la marcha de la comunión.

Todos ellos están enmarcados en dos gestos de marcha que no hay que olvidar:

— "entramos" en la iglesia, al principio, con un desplazamiento que podemos llamar radical, dirigiéndonos cada uno desde su punto de origen al lugar de la comunidad: movimiento de "convocatoria" eclesial;

— y todos "salimos" al final, cada uno a sus ocupaciones, con una dispersión que tiene mucho de "misión".

En medio, y cada una con su pedagogía y su significado propio, están esas cuatro procesiones menores:

a) La de *entrada de los ministros*. El presidente, con los otros ministros, avanza hacia el altar, mientras la comunidad entona el canto de entrada. Pueden llevarse candeleros, la cruz, el libro de la Palabra de Dios, y en ocasiones más solemnes también el incienso.

El gesto quiere subrayar que el presidente es el signo visible de Cristo, verdadero Sacerdote al que nos uniremos y al que ya ahora recibimos con honor; y que en este momento se constituye la comunidad para celebrar la Eucaristía...

A veces puede resultar significativo el que a los ministros les acompañen otros cristianos que van a tener protagonismo especial en la celebración: los confirmandos, los que van a realizar la profesión religiosa, los que van a ser ordenados, los novios que van a celebrar el matrimonio... El Directorio de la Misa con niños (n. 34) dice: "la entrada procesional de los niños con el sacerdote puede ayudar a que se entienda mejor que en este momento se constituye la comunidad".

Un gesto complementario puede hacerse, sobre todo los domingos, en recuerdo del Bautismo: la aspersión de la comunidad con agua, hecha por el presidente en el rito de entrada, caminando por los pasillos de la iglesia...

b) La *procesión antes del evangelio*. El que va a proclamar la palabra evangélica avanza, acompañado si parece oportuno por otros ayudantes con candeleros e incienso, y con el Libro sagrado en la mano, hacia el ambón.

Es un gesto que quiere expresar nuestra conciencia de que, sobre todo en esta lectura, va a ser Cristo mismo nuestro Maestro, el que nos va a dirigir su Palabra salvadora. Como dice el Directorio para los niños: "la participación de algunos niños, al menos, en la procesión con el Evangelio, expresa más claramente la presencia de Cristo que anuncia la Palabra a su pueblo" (n. 34).

c) La procesión *con los dones al altar.* El que algunos fieles lleven procesionalmente al altar los dones, y que los reciban al pie del presbiterio el presidente o sus ayudantes, mientras se canta o se expresa de otro modo la intención de la ofrenda, puede resaltar plásticamente, al menos en los días más señalados, nuestra aportación al sacrificio eucarístico: el pan y el vino, las flores, otros elementos simbólicos, todo ello como signo de la simbólica ofrenda de nuestra propia vida. También la colecta económica, en ayuda de las necesidades de la iglesia y de los pobres.

d) Y finalmente, la procesión *a la comunión*, en la que la comunidad acude ordenadamente, mientras canta, a la Mesa donde el Señor nos invita a participar de su mejor don: su Cuerpo y su Sangre. A la vez que se subraya la convicción y la gratitud ante este don, se pone de manifiesto que el momento tiene una dimensión de fraternidad, avanzando juntos al encuentro del Señor.

La pedagogía del caminar en otros sacramentos

No sólo en nuestra Misa: también en otras celebraciones sacramentales ponemos en funcionamiento la pedagogía del "camino":

— en el *Bautismo* el desplazarse en grupo desde la puerta de la iglesia hacia el lugar de la Palabra, luego al baptisterio, y finalmente en torno al altar: movimientos todos que indican el itinerario simbólico de este misterio bautismal;

— en las *profesiones* religiosas y en las *ordenaciones*, además de la entrada solemne de los protagonistas junto con el presidente y sus ministros, hay otro momento significativo: cuando los candidatos dan un paso al frente, al ser llamados, y se acercan al Obispo o a su Superior para el momento central de la celebración;

— en las *exequias* tiene particular sentido el que el difunto sea llevado —ahora, generalmente en coche— desde su casa a la iglesia y luego al cementerio; es un modo expresivo de realizar el "último viaje", pasando por la iglesia, símbolo de su camino cristiano desde el bautismo.

Iglesia en marcha: la vida cristiana como camino

El caminar litúrgico quiere de alguna manera corporeizar la comprensión de la fe como camino.

La vida cristiana es "seguir a Jesús", es hacer camino. Los primeros cristianos identificaron con frecuencia la fe con el camino (Hch 9,2). Pablo hablaba de la "carrera" de un cristiano (Ga 2,2; 5,7; 1 Co 9,24-26, etc.).

Esto tiene sentido sobre todo en clave comunitaria. La "Iglesia peregrina en la tierra" (plegaria eucarística III), la "Iglesia en marcha" (LG 9), es la expresión simbólica de un pueblo que persigue una meta y para ello se pone en camino.

Como Israel en el A.T. caminó como pueblo a su libertad, la Iglesia está siempre en marcha. Las diversas clases de procesiones, peregrinaciones y desplazamientos dentro de la celebración, son como un símbolo de esta realidad; la comunidad:

— "sale" de un lugar, abandona una situación y un estilo de vida, se convierte,

— "camina en unión", unos con otros en fraternidad, subrayando así la comunitariedad de su camino,

— con una "intención": no es un paseo, es un caminar significativo, con una gama variada de matices, según la clase de marcha,

— hacia una "meta", que puede ser un santuario, una iglesia, o el altar para la comunión: siempre un lugar simbólico del misterio cristiano, en un proceso de identificación con lo que éste quiere significar.

El "marchar", el caminar en la vida cristiana y más en la celebración, viene a ser así una especie de parábola de la Iglesia en camino. Una comunidad escatológica que en cierto modo se trasciende a sí misma y avanza hacia la meta propuesta. Que se siente peregrina, sin afincarse excesivamente ni en un lugar ni en una situación. No es extraño que haya actualmente tantos cantos que hablen del camino, del caminar ("Camina, pueblo de Dios", "Somos Iglesia que camina"...).

Ciertamente esto podría llevar a una actitud espiritual falsa: la alienación. El "caminar" no quiere decir que no tenemos mucho que hacer "aquí y ahora" o que no estamos comprometidos en la vida de cada día. No es invitación a la fantasía o al escapismo. Lo que sí es una expresión de que viajamos con esperanza, con los pies en el "hoy y aquí" y convencidos de la presencia de Cristo en medio de nosotros, compañero de camino, como en Emaús: *Cristo es el camino.*

Danza y ritmo

Un lenguaje muy cercano al caminar es el de la danza, que constituye una de las formas expresivas más antiguas y universales también de los

sentimientos religiosos: la alegría, la fiesta, el homenaje, los valores de un misterio...

En la danza llegan a una unidad admirable el espíritu y el cuerpo.

No quiero repetir lo que dije sobre la danza y su lugar en la liturgia en otra ocasión (Dossier CPL 12, *Claves para la oración:* ¿cabe la danza en la celebración cristiana?; 2a. edición, pp. 32-34).

La suspicacia contra la danza en el marco de la liturgia cristiana es muy antigua, tal vez por las resonancias de cultos paganos. Si S. Basilio afirmaba que "la danza es la ocupación más noble de los ángeles en el cielo", S. Juan Crisóstomo no dudaba en decir que "allí donde hay danza allí está el diablo". S. Gregorio Nacianceno distinguía: el "baile de David, sí", o sea, la danza en homenaje a Dios. Pero "el baile de Salomé, no": o sea, la danza con connotaciones de sensualidad.

Hubo un proceso de cristianización, y se citan numerosos ejemplos de danzas rituales, sobre todo en el ambiente de la Navidad, de la Pascua y Pentecostés. Hasta nosotros han llegado algunas de ellas: baste recordar el baile de los "seises" en Sevilla, ante el Santísimo, o el de la procesión de S. Lorenzo, en Huesca, y otros varios en Valencia, Toledo, etc. En mi pueblo —Azkoitia, Gipuzkoa— el Viernes Santo, acabo de presenciar cómo el "arcángel Miguel" —un robusto casero— seguía durante toda la procesión detrás del Santo Cristo dando elegantes saltos con la espada elevada en la mano...

Es difícil establecer fronteras entre lo meramente folklórico y lo religioso. Pero no por ello hay que descalificar sin más el lenguaje mismo, que puede muy bien en ciertos ambientes expresar sentimientos verdaderamente de fe. Así lo demuestran los muchos intentos que se están haciendo de enriquecer la oración cristiana con la expresión corporal y el ritmo. En los ambientes de liturgia oriental, y sobre todo en las comunidades de Africa o de Asia, que tienen mucha más sensibilidad en este campo, surgen con espontaneidad experiencias de una liturgia más movida que entre nosotros, que hemos heredado una carga de recelo hacia el ritmo y el movimiento en nuestra oración. Baste recordar las imágenes de los viajes del Papa a determinadas regiones de la Iglesia.

La danza puede ser vehículo de nuestros sentimientos ante el Señor y de nuestra fraternidad festiva. "Bailar para Dios" o ante la imagen de la Virgen, escenificar un Padre nuestro o una parábola, acompañar con palmas un canto rítmico —hay cantos que piden movimiento y ritmo—, puede ser, sobre todo en grupos juveniles, carismáticos o de niños, no una profanación, sino una expresión más rica de la fe.

Desde la escena en que "David y toda la casa de Israel bailaba delante de Yahvé con todas sus fuerzas" (2 Sam 6,5) y la invitación del salmista: "alabad su nombre con danzas, cantadle con tambores y cítaras" (Sal 149), podemos sentirnos invitados a no desdeñar este lenguaje total del cuerpo humano.

"Glorificad a Dios en vuestro cuerpo"

¿Por qué somos tan remisos en incorporar nuestra corporeidad a la expresión de nuestra fe? Sí, la corporeidad es ambigua. Como lo son la palabra, el canto o el beso. Pero la liturgia les da un sentido de fe y los utiliza sin miedo.

No se trata de buscar artificialmente expresiones de movimiento si no van a tener un clima de celebración cristiana o no se adaptan a la sensibilidad del grupo. Pero cuando en un ambiente nacen con relativa espontaneidad y sentido pastoral, ¿por qué fruncir el ceño? ¿por qué se tienen que realizar con complejo de culpa?

Celebrar desde la totalidad de nuestro ser. Nuestro cuerpo no sólo oye o ve o hace gestos: también tiende a moverse y caminar, más o menos con ritmo, expresando la alegría y la comunión y la fiesta.

Al menos quisiera invitar a que los momentos en que *la liturgia nos invita a movernos*, a caminar significativamente —hemos enumerado una larga lista de ocasiones— lo hagamos con expresividad, con elocuencia, caminando local y espiritualmente hacia las metas que nos propone la misma celebración. Deberíamos hacer nuestra la recomendación que el Directorio hace para las Misas con niños: "entre las acciones que se entienden como gestos, merecen especial mención las procesiones y otras acciones que llevan consigo la participación del cuerpo" (n. 34). O la más radical de Pablo: "glorificad a Dios en vuestro cuerpo" (1 Co 6,20).

"(El domingo de Ramos) cuando ya empieza la hora undécima, se lee el texto del evangelio donde los niños, con ramos y palmas, salieron al encuentro del Señor, y al punto se levanta el obispo y todo el pueblo, y desde lo más alto del monte Olivete se va a pie todo el camino; todo el pueblo va delante de él cantando himnos y antífonas, respondiendo siempre: bendito el que viene en nombre del Señor... y así es llevado el obispo en la misma forma que entonces fue llevado el Señor" *(Itinerario de la Virgen Egeria, n. 31).*

"¿Son muchos los que saben andar? No consiste en ir de prisa o en correr, sino en moverse con sosiego. Ni en marchar a paso lento y furtivo, sino en avanzar resueltamente. El bien andante se mueve con ágil pie, sin arrastrarse. Airosamente erguido, no encorvado. Sin vacilar, antes bien con equilibrio estable. Cuánta nobleza no encierra el buen andar. Soltura, pero de buena crianza. Ligereza y gravedad, derechura y solidez, sosiego y fuerza de avance. Y según sea andar de hombre o de mujer, en esa fuerza se trasluce un rasgo de valor o de gracia. Y qué bello el andar por algún motivo piadoso. Puede convertirse en verdadero acto de culto" (R. Guardini, *Los signos sagrados).*

32. EN TORNO AL EVANGELIO

Todas las lecturas bíblicas que proclamamos en la Eucaristía son Palabra de Dios. Pero de un modo especial lo es el Evangelio, la Palabra que nos llega por el mismo Cristo Jesús. Por eso lo tratamos con "suma veneración" (IGMR 35).

Cuando queremos expresar un especial respeto y aprecio hacia algo o hacia alguien, acumulamos gestos expresivos para manifestar nuestra actitud interior. Es lo que pasa en torno al Evangelio: el Misal nos invita a realizar toda una serie de gestos simbólicos para expresar la veneración que nos merece la Palabra del mismo Cristo.

Es la Palabra de un Dios vivo, que nos convoca, nos anima y nos salva, y que en el Evangelio nos interpela a través del mismo Cristo, la Palabra viviente que Dios, de una vez por todas, dirige a la humanidad. En él, más que en ninguna otra lectura, se cumple aquello de que "Cristo, por su Palabra, se hace presente en medio de sus fieles" (IGMR 33). Esta es la razón de ser de todas esas manifestaciones de respeto y de aceptación que hacemos en torno al Evangelio, y que nos sugieren la *Institutio* del Misal Romano y la *Ordenación* de las Lecturas de la Misa (=OLM), publicada, en nueva edición, el año 1981.

Lo proclama un ministro ordenado

El primer gesto significativo es que la proclamación del Evangelio está reservada, ya desde los primeros siglos, a un ministro ordenado, un diácono o un presbítero, mientras que las lecturas anteriores las habían hecho preferiblemente el lector o un laico.

La razón es de tipo pedagógico y eclesiológico: los ministros ordenados son cristianos que, por el sacramento del Orden, han sido configurados por el Espíritu de un modo especial con Cristo Pastor y Guía de la comunidad. Y por eso ha parecido más coherente el que se le reserve la Palabra que es más específicamente de Cristo.

El Misal invita a este ministro a *prepararse con una breve oración* a la realización de su lectura.

Si es el mismo sacerdote presidente el que va a proclamar el Evangelio —en ausencia de otro ministro ordenado— se dispone próximamente con esta oración:

> *Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus,*
> *ut sanctum Evangelium digne valeam nuntiare*
> "Limpia mi corazón y mis labios, Dios omnipotente,
> para que pueda proclamar dignamente el santo Evangelio".

Si es un diácono (o uno de los presbíteros concelebrantes en el caso de no haber diácono) el que va a realizar este ministerio, pide la bendición inclinado ante el presidente:

> *Iube, domne, benedicere*
> "Dígnate bendecirme, señor".

Y el presidente ora sobre él:

> *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis*
> *ut digne et competenter annunties Evangelium suum,*
> *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*
> "Que el Señor esté en tu corazón y en tus labios
> para que proclames digna y competentemente su Evangelio,
> en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

Son dos oraciones significativas, dichas con humildad —el presidente inclinado ante el altar, el diácono ante el presidente— porque es esa la actitud propia del que va a anunciar una palabra que no es suya, sino del Señor. En ellas se pide que antes de que la palabra evangélica suene en los labios esté en el corazón: se trata de un ministerio serio, al servicio de la comunidad, y que pide en el mismo que lo realiza una actitud de fe profunda, más allá de la mera técnica de unos labios que saben pronunciar un mensaje.

Un nuevo libro: el Evangeliario

Siempre hay que proclamar las lecturas bíblicas desde un libro digno, no de una hoja parroquial u otro papel. El *Leccionario* es un libro lleno de simbolismo. Mientras que el Misal —el libro de altar— contiene las oraciones que nosotros dirigimos a Dios, el *Leccionario* contiene la

Palabra que Dios nos dirige a nosotros. "Los libros que contienen las lecturas de la Palabra de Dios... suscitan en los oyentes el recuerdo de la presencia de Dios que habla a su pueblo. Hay que procurar, pues, que también los libros, que son en la acción litúrgica signos y símbolos de las cosas celestiales, sean realmente dignos, decorosos y bellos" (OLM 35).

Una tradición secular en la Iglesia ha querido que el Evangelio se proclamara de un libro especial, el *Evangeliario*, que ahora también entre nosotros se edita aparte, en un formato más adornado y digno. Es el libro que contiene la Palabra definitiva de Dios a la humanidad, el cumplimiento de las promesas y de las figuras, el anuncio del Amor y de la Alianza realizada en Cristo Jesús.

La nueva edición del *Evangeliario*, separado del Leccionario general, no es debida a un prurito arqueológico o esteticista. Es un medio más, entre los gestos simbólicos, para desplegar ritualmente nuestra comprensión y nuestro aprecio de la Palabra de Dios en sus diversas dimensiones. "Puesto que la proclamación del Evangelio es siempre el ápice de la liturgia de la Palabra, la tradición litúrgica, tanto occidental como oriental, ha introducido desde siempre alguna distinción entre los libros de las lecturas. En efecto, el libro de los Evangelios era elaborado con el máximo interés, era adornado y gozaba de una veneración superior a la de los demás leccionarios" (OLM 36).

Este Evangeliario es el que se entrega al diácono en su ordenación, y en la ordenación episcopal es colocado y sostenido sobre la cabeza del elegido, como señal de su particular relación con la Palabra de Cristo.

Entre otras cosas, la edición aparte de este libro permite realizar con mayor distinción el rito de la procesión para la proclamación del Evangelio.

Procesión con el Evangeliario

Ya al principio de la celebración, en la entrada más o menos solemne de los ministros, uno de los elementos que pueden preparar a la comunidad a su celebración es que un lector lleve solemnemente el libro de los Evangelios.

Es un gesto que ya desde el principio señala lo que va a ser objeto de particular atención durante la Eucaristía: la Palabra de Dios, que es la que nos convoca y la que va a iluminar nuestra fe.

El Misal supone que si se hace este rito, se deje el *Evangeliario*, cerrado, sobre el altar. El obispo besa altar y leccionario al término de la procesión de entrada. Altar y Libro: un binomio que apunta al doble encuentro que vamos a tener con Cristo, Palabra y Alimento de la comunidad cristiana. La doble mesa a la que somos invitados.

Pero luego, a la hora del Evangelio, cuando las dos lecturas anterio-

res han sido proclamadas del Leccionario común, hay otra procesión posible que destaca la importancia del nuevo libro y su contenido. El diácono toma el *Evangeliario* del altar, y acompañado, si parece oportuno, por acólitos con incienso y ciriales, se traslada al ambón. Allí abre el Libro: un gesto significativo, esta apertura. Todo quiere recordar a la comunidad que es el mismo Cristo Jesús el que se dispone a dirigir su Palabra a los suyos. (Cfr. IGMR 82.84 y 94.95).

La dignidad del ambón

"La dignidad de la Palabra de Dios exige que en la iglesia haya un sitio reservado para su anuncio, hacia el que durante la liturgia de la Palabra se vuelva espontáneamente la atención de los fieles"(IGMR 272).

Es un gesto expresivo de la fe de la comunidad y de la importancia de la Palabra el que este ambón sea digno, "estable, no un facistol portátil" (IGMR 272), "elevado, fijo, dotado de la adecuada disposición y nobleza... sobriamente adornado de acuerdo con su estructura, de modo estable u ocasional, por lo menos en los días más solemnes" (OLM 32-33).

"Vale" igual una lectura proclamada desde cualquier sitio. Pero ciertamente es más expresivo el que se anuncie a la comunidad desde este lugar reservado y digno: es la cátedra desde la que nos habla Dios, el verdadero trono de la sabiduría desde el que Cristo se revela nuestro Maestro único. Una Palabra que nos es dada desde arriba, no inventada por nosotros. Una Palabra que nos viene transmitida por la mediación de la Iglesia, no por iniciativa particular.

El ambón se convierte así, en la primera parte de la celebración, en foco de la atención de todos —ministros y fieles— como lo será el altar en la segunda.

Según el Misal, el ambón es un lugar "reservado" a la proclamación de la palabra: por tanto desde él se proclaman las lecturas y también el salmo responsorial. Pero las demás "palabras" no se dicen desde este ambón. Es buena pedagogía que los fieles vayan acostumbrándose a que lo que se proclama desde él es en verdad la Palabra de vida. Los avisos, las moniciones, los ensayos y la dirección de cantos —todo palabras humanas— es mejor que se digan desde otro lugar. El Misal "permite" que en ocasiones en que parezca más conveniente se tenga también en el ambón la oración universal y la homilía, pero no es lo ideal. Para la homilía señala como lugar más coherente la sede, desde la que el presidente ejerce su ministerio en toda la primera parte de la celebración (IGMR 57, OLM 26).

Lo escuchamos de pie

Como signo de respeto especial al Evangelio, es tradición secular que la comunidad lo escuche de pie, mientras que las lecturas anteriores las ha escuchado sentada.

Es un gesto simbólico de la atención plena, del respeto al Cristo que nos va a dirigir su Palabra, de la disponibilidad interior a seguir su mensaje.

Ya desde la aclamación previa —normalmente el Aleluya— nos ponemos en pie como lo solemos hacer a la entrada de una persona importante. Aquí se trata de un modo especial de la Palabra de Cristo: el gesto quiere expresar y favorecer la actitud interior de apertura total al Cristo que nos va a hablar como nuestro auténtico Maestro.

Aclamaciones antes y después

La comunidad cristiana subraya con varias aclamaciones la lectura del Evangelio.

Antes canta el Aleluya, con un versículo de la lectura o uno de los más generales, que expresan su alegría por poder escuchar la Palabra de Cristo. El Aleluya es como un aplauso verbal, cantado, que tiene "el valor de un rito o de un acto" (IGMR 39).

Al título de la lectura, a ser posible cantado por el diácono en los días más festivos, responde la comunidad de igual modo con su "Gloria a ti, Señor". "La salutación, el anuncio y la aclamación final —"Palabra de Dios"— es conveniente cantarlos, a fin de que la asamblea pueda aclamar del mismo modo, aunque el Evangelio sea tan sólo leído. De este modo, se pone de relieve la importancia de la lectura evangélica y se aviva la fe de los creyentes" (OLM 17).

La aclamación después del evangelio —"Palabra del Señor. Gloria a ti, Señor Jesús"— puede convertirse en otra de parecidas características, breve y entusiasta, subrayando siempre la misma actitud: "los fieles, con sus aclamaciones, reconocen y profesan la presencia de Cristo que les habla" (IGMR 35). También en la edición latina la respuesta al Evangelio es distinta. Todas las lecturas terminan por parte del lector con la aclamación *Verbum Domini*. Pero en las lecturas anteriores la asamblea responde *Gloria tibi, Domine*, mientras que para el evangelio dice *Laus tibi, Christe*, subrayando el protagonismo de Cristo. En el Leccionario italiano el diálogo para las primeras lecturas es "Palabra de Dios" — "Demos gracias a Dios", y para el evangelio: "Palabra del Señor" — "Gloria a ti, oh Cristo".

El incienso

Otro elemento ritual que puede resultar significativo en los días más solemnes es el incensar el libro del Evangelio, antes de proclamar la lectura.

Es un gesto de honor, de aprecio especial, como cuando se dirige al altar; o bien de oración y ofrenda, como cuando se dirige a los dones eucarísticos o a la misma comunidad celebrante. Ahora se dirige al Maestro que nos anuncia su mensaje salvador.

Como el incienso, también la Palabra evangélica llena el ambiente y penetra en nuestros sentidos. El Señor está ahí y habla a los suyos. Y los suyos reconocen su voz y la acogen en sus vidas.

La señal de la cruz

Al iniciar la proclamación del texto evangélico, su lector hace la triple señal de la cruz, y, por tradición, también la asamblea.

Es un gesto que quiere establecer un contacto entre la Palabra y la propia persona. El lector toca primero el libro, haciendo sobre él una pequeña señal de la cruz. Y luego se la hace sobre sí mismo, signándose sobre la frente, los labios y el pecho: una acción simbólica de apropiación, de toma de posesión. Es la expresión de un deseo: que esta Palabra que va a resonar en medio de nosotros penetre en nuestras personas, que ilumine en verdad nuestros pensamientos, nuestras palabras, nuestros sentimientos y actos. Algo parecido a la señal de la cruz que nos hacemos cuando recibimos la bendición al final de la Misa.

Una proclamación digna

Por parte del lector hay otro signo de su respeto a la Palabra que proclama, y es leerla de un modo reverente, claro, solemne. "Lo que más ayuda a una adecuada comunicación de la Palabra de Dios a la asamblea es la misma manera de leer de los lectores, que deben hacerlo en voz alta y clara, y con conocimiento de lo que leen" (OLM 14). Y si eso es verdad en todo texto proclamado, lo es con mayor urgencia cuando se trata del Evangelio.

El lector es el instrumento mediador para que el mensaje de Cristo llegue en las mejores condiciones posibles a todos los presentes. Con buena dicción, expresiva, comunicativa. Importante ministerio, del que en buena parte depende la acogida que pueda dar la comunidad a la Palabra de Dios. Debería realizarse con la misma veneración con que se realiza otro ministerio muy relacionado a éste: la distribución del Cuerpo y

Sangre de Cristo en la Eucaristía. Aquí es Cristo que se nos comunica como la Palabra salvadora de Dios. El lector no es dueño del mensaje. No es su propia palabra la que pregona, sino la Palabra de Cristo. Una Palabra más importante que la homilía que le seguirá, que a su vez deberá manifestar su dependencia de la lectura escuchada antes. La mejor voz —algunas veces, en días más señalados, con canto— es la que debemos reservar a esta proclamación evangélica.

El beso al Evangeliario

"Según la costumbre tradicional en la liturgia, la veneración del altar y del libro de los Evangelio se expresa con el beso" (IGMR 232).

El lenguaje simbólico del beso, fuera y dentro de la liturgia, quiere expresar afecto, acogida, amor, respeto. En este caso, el que ha leído ante la comunidad el Evangelio, toma el libro en sus manos y lo besa: un claro gesto de fe y de aprecio por lo que significa este libro para la comunidad creyente. Un beso a Cristo que nos ha hablado. Mientras tanto, dice en secreto: *per evangelica dicta, deleantur nostra delicta*, pidiendo así que este Evangelio sea en verdad salvador para nosotros, destruyendo y venciendo el mal que siempre nos acecha.

La palabra sigue abierta y viva

El leccionario, o el Evangeliario, siguen abiertos en el ambón. Cerrarlos no tendría significado. Ese libro abierto, a la vista del pueblo, sigue siendo el que ilumina el resto de la celebración eucarística y toda la vida de la comunidad. Ha sido una Palabra comprometedora, llena de fuerza, y que quiere seguir siendo en todo momento la luz y el estímulo de una vida conforme al Evangelio.

Toda esta serie de gestos simbólicos de aprecio al Evangelio no debe quedar en una satisfacción meramente ritual o esteticista. Tiene la intención de facilitar el que toda la comunidad —ministros y fieles— den a esta proclamación la importancia que tiene, que la acojan con participación muy atenta, que todos vayan progresando en una escucha cada vez más gozosa y fructífera de lo que Cristo les dice. Nos hace falta a todos esta pedagogía de los signos exteriores de respeto, porque a veces caemos en una excesiva familiaridad con las lecturas. Los gestos simbólicos están para eso: para recordarnos y hacernos más fácil la sintonía con el misterio que celebramos, en esta ocasión la Palabra viviente de Dios, la comunión con el Cristo que nos habla.

Pero además de una acogida gozosa, "la Palabra de Dios espera siempre una respuesta, respuesta que es audición y adoración en Espíritu y verdad. El Espíritu es quien da eficacia a esta respuesta, para que se traduzca en la vida lo que se escucha en la acción litúrgica... Tanto más participan los fieles en la acción litúrgica cuanto más se esfuerzan, al escu-

char la Palabra de Dios en persona, Cristo encarnado, de modo que aquello que celebran en la liturgia procuren reflejarlo en su vida y costumbres, y a la inversa, miren de reflejar en la liturgia los actos de su vida" (OLM 6).

Tantas muestras de afecto al Evangelio deberían llevarnos a que cada uno de nosotros seamos, en nuestra existencia, un libro y un ambón viviente, que vaya anunciando a los demás la fe y la alegría del mensaje evangélico que hemos escuchado y acogido.

33. LA POSTURA Y LOS GESTOS DEL PRESIDENTE

La actuación del presidente es uno de los factores que más influyen en el clima de una celebración litúrgica. El actúa delante de toda la comunidad, tratando de seguir, como todo el que dirige y anima una asamblea, las leyes de comunicación y sintonía con ella. A la vez es el signo visible de Cristo Jesús: su manera de estar, de decir y de actuar se convierten en una especie de sacramento del Misterio sagrado que acontece en cada celebración.

Actuando "in persona Christi", él es el que transmite a la asamblea celebrante la Palabra y la Bendición de Dios. Y es el que eleva a Dios en nombre de todos la alabanza, la petición, el ofrecimiento. Esto le da a su comportamiento un sentido sagrado, y a la vez una exigencia de sensibilidad presidencial.

Una voz de presidente

Esta sensibilidad presidencial tiene muchas manifestaciones prácticas. Por ejemplo, la voz.

Hay veces que el sacerdote actúa como presidente, como en la Plegaria Eucarística, o en las oraciones colecta, sobre las ofrendas o poscomunión. Su voz, en estas ocasiones, debe ser pausada, clara y fácil de escuchar, comunicativa. O sea, la voz de uno que habla delante de una comunidad en sintonía con ella.

En otras oraciones más secundarias la voz del presidente no tiene por qué ser tan solemne; por ejemplo cuando presenta en el ofertorio el pan y el vino. Y hay otras más personales y devocionales (como la prepa-

ración al evangelio o a la comunión) que dice, no en voz baja ni alta, sino "en secreto", como manda la Introducción al Misal, n. 13.

A veces sucede que un sacerdote lee el evangelio con una voz monótona, sin relieve ni expresión, rápida y funcional. Y empieza a continuación "su" homilía, cambiando de tono: aquí sí que se le entiende todo y su voz se ha vuelto expresiva y cálida. Y tendría que ser al revés: su mejor voz la debe guardar para la proclamación del Evangelio (la que tiene eficacia salvadora es la Palabra de Dios: ése es el centro de la celebración): la homilía puede ser más coloquial y humilde...

El lenguaje del cuerpo

Hay otro aspecto de la actuación presidencial que influye notoriamente en el clima de sintonía y participación: sus gestos y posturas. No es indiferente que el presidente esté sentado o de pie, que se mueva de una manera o de otra, que mire o no a la asamblea, que haga unos gestos u otros, que presida vestido litúrgicamente o con anorak.

Oramos también con el cuerpo. Presidimos también con nuestros gestos y posturas. Unos brazos extendidos, las manos abiertas, la mirada hacia arriba, como la de uno que se está dirigiendo en verdad a Alguien: la expresión corporal puede ser todo un discurso. A lo mejor los asistentes —por ejemplo, los niños— no entienden alguna de las frases que decimos. Pero lo que sí entienden es nuestra actitud: saben instintivamente, por nuestra cara o nuestro modo de estar, si estamos dirigiendo la palabra a Alguien vivo y presente, o repetimos fórmulas que nos toca decir.

Con unos gestos sencillos y serenos, con una postura digna, podemos expresar nuestro aprecio a lo que celebramos. Por ejemplo, a la Palabra de Dios: leyéndola desde el ambón, desde un libro digno, con la señal de la cruz al evangelio, con una lectura pausada, con un beso al libro, con el incienso en los días de fiesta... Todos sabemos que lo importante es la actitud interior de fe y de respuesta. Pero el cuerpo tiene también su lenguaje. Y la pedagogía de los signos sigue siendo válida.

Gestos hechos con autenticidad

Los gestos del presidente de una Eucaristía deberían transparentar en todo momento sinceridad y autenticidad:

— en los momentos de *oración*: no hará falta que al decir el Padrenuestro llegue a expresiones más carismáticas (cogerse todos de la mano), pero tampoco tiene que contentarse el presidente con la sola palabra: su postura en pie, con los brazos levantados, es la de uno que está dirigiendo en verdad su oración a Alguien;

— en los *saludos*: ¿cómo se puede saludar a la asamblea mirando al

suelo o buscando las páginas del misal? se saluda mucho más con la mirada, con la expresión de la cara o con los brazos acogedores que con las palabras;

— en los gestos de *ofrecimiento*: tanto en el ofertorio (presentando primero el pan y luego el vino, no las dos cosas a la vez), como en la consagración o en la doxología final de la Plegaria, el presidente debe hacer este gesto con elegancia, con pausa, sin precipitación.

El respeto a la Eucaristía

Al igual que se muestra respeto a la Palabra de Dios en el modo de proclamarla y de tratar el Libro sagrado, hay otros momentos en que la actuación del presidente es un signo expresivo de lo que siente interiormente al tratar el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

No es indiferente el modo cómo se reparte la comunión, por ejemplo. Si últimamente se insiste en que no se haga cogiendo cada uno el Cuerpo del Señor, es porque el gesto exterior de un ministro que distribuye la comunión es más expresivo de lo que representa la Eucaristía: el Cuerpo y la Sangre de Cristo no los "cogemos" nosotros, sino que, como en la proclamación de la Palabra, interviene la mediación de la Iglesia.

Un sacerdote debe manifestar, sin afectación pero con claridad, en su modo de actuar, el respeto que le merece la Eucaristía: en la serena dignidad con que la distribuye, en el diálogo con cada fiel, en el modo discreto de retirar a la credencia los vasos sagrados, para purificarlos después...

* * * * *

Son ideas que expuso con calor el papa Juan Pablo II en su carta del año 1980 sobre el misterio de la Eucaristía. En ella invita al sacerdote a mostrar su aprecio a la Palabra en el modo mismo de leerla y comentarla: conforme "a los principios del arte", "con capacidad, sencillez y al mismo tiempo con dignidad", de modo "que haga resplandecer por el mismo modo de leer o de cantar, el carácter peculiar del texto sagrado". Respecto a la Eucaristía tiene que "evitar la escrupulosidad", pero debe guardarse "de un comportamiento sin respeto, de una prisa inoportuna, de una impaciencia escandalosa".

Todo esto es una invitación urgente para que el sacerdote que preside cuide su actitud interior, pero también su expresión corporal:

— con posturas dignas: no arrogantes, pero tampoco tímidas o desmayadas;

— con gestos estéticos y serenos; que expresen que está "orando", no "diciendo oraciones".

Es toda una sensibilidad presidencial en la que entra también su cuerpo, sus brazos, su mirada, sus manos. No porque "hace teatro", sino porque es ley de la celebración el que los signos y posturas —sobre todo del presidente— son la encarnación natural de las actitudes profundas de la comunidad cristiana.

34. EL EDIFICIO DE LA IGLESIA

El último de los "gestos y símbolos" que vamos a analizar en esta serie va a ser el del edificio donde se reúne la comunidad, sobre todo para sus celebraciones.

Ese edificio que se llama como la misma comunidad —"iglesia"— y al que acudimos cada domingo, o cada día, para nuestra oración comunitaria. Puede ser una catedral o una pequeña capilla; una iglesia llena de obras de arte antiguas o modernas, o una sala sencilla; un santuario famoso o una humilde ermita. Pero es la "casa de la iglesia", que debería ser para nosotros algo más que el lugar donde nos reunimos, porque tiene un sentido simbólico que nos ayuda a entender quiénes somos y qué celebramos.

Primero las personas

Una gran novedad de la primera comunidad cristiana fue que no dio mucha importancia al lugar donde se reunía, sino a la misma comunidad reunida en torno a Cristo Jesús.

Si los judíos habían subrayado el sentido del Templo de Jerusalén, y los paganos el de sus propios templos, como lugar de la presencia de Dios, los cristianos entendieron que "el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre" (Hch 7,48), y que el verdadero Templo donde habita Dios es el Señor Resucitado, Cristo Jesús (Jn 2,19; Col 2,9) y con El, los cristianos, la comunidad que se congrega en torno a El, y que se edifica como con piedras vivas, basada en El (Ef 2,19-22; 1 P 2,4-5). Esté donde esté, esta comunidad, unida a Cristo, puede orar "en espíritu y en verdad" (Jn 4,23-24), sin quedar condicionada por templos o lugares sagrados.

No es el edificio lo que más cuenta, sino que la comunidad de las personas creyentes tiene la primacía. El verdadero templo es la asamblea de los reunidos en el nombre de Jesús.

El lugar donde se reúne la comunidad

Pero también desde el principio esta comunidad cristiana buscó un espacio adecuado para su reunión y para sus celebraciones.

Aún sin darle el énfasis de los judíos o de los paganos, la comunidad cristiana tuvo un "espacio" para su celebración litúrgica y para su oración. Al principio fueron las casas particulares, por ejemplo la "estancia superior, con abundantes lámparas" de Tróade (Hch 20,7-8), más tarde edificios más amplios, preparados para la celebración, y finalmente a partir del siglo IV, con la libertad de la Iglesia, iglesias construidas para el culto.

Con la continua advertencia de que el lugar era menos importante que la comunidad. Como decía S. Jerónimo: "*parietes non faciunt christianos;* las paredes no hacen a los cristianos".

Un espacio más o menos reservado para el culto ayuda psicológicamente a que una comunidad sea consciente de su propia identidad, y hace más fácil el ambiente de una celebración sagrada.

Un lugar adecuado puede contribuir a la convocatoria de la comunidad y darle el sentido del Misterio que celebra. "Los signos visibles —y el edificio de la iglesia es el más global— han sido escogidos para significar realidades divinas invisibles" (SC 33): un pueblo sacerdotal que se congrega para celebrar los signos sagrados de la presencia y de la actuación de Cristo Jesús necesita un espacio estructurado convenientemente para ello. Aunque en caso de necesidad o de conveniencia pastoral puede celebrarse una Eucaristía en cualquier lugar digno, siempre será verdad que una capilla o una iglesia es más adecuada que una sala de reuniones, porque ofrece un ambiente más coherente con lo que se celebra.

Casa de Dios o casa de la comunidad

En la sensibilidad actual de la Iglesia se ha vuelto a la concepción primaria del edificio-iglesia: si los paganos y los judíos ponían el énfasis en que el recinto sagrado era como la habitación de la divinidad, al que apenas entraba nadie, la iglesia cristiana vuelve a ser considerada más bien como la "casa de la comunidad".

Es verdad que en siglos pasados también los templos cristianos se han construido con una intención de solemnidad, como un "monumento a Dios", fruto de la fe de generaciones que ponían en sus construcciones todo su respeto y adoración.

Pero ahora, cuando se ha devuelto a nuestras celebraciones su carácter de "celebraciones de la comunidad", y sin restar nada al sentimiento de admiración y homenaje a Dios, se prefiere ver en la iglesia la "domus ecclesiae", la "casa de la comunidad", no tanto una fortaleza o un monumento a la divinidad.

Ha sido interesante la evolución de estos criterios a lo largo de los siglos. El estilo de las basílicas, desde el siglo IV, subrayaba la horizontalidad longitudinal, con la "via sacra" que encaminaba la atención de todos hacia el presbiterio. Las iglesias de estilo bizantino, con una arquitectura más dinámica, prefirieron la construcción central, con una cúpula circular. Las del arte románico, volviendo un poco al estilo basilical, conjugaron la horizontalidad con la línea vertical, con sus torres y sus columnas. El gótico también subrayó la tendencia vertical, con el equilibrio valiente de sus arcos ojivales. Las iglesias barrocas, con su abundancia de formas casi sensuales, expresaban la belleza del misterio cristiano. Y ahora las que se construyen según los gustos más modernos, buscan más claramente un espacio en que la comunidad pueda sentirse y actuar en un ambiente luminoso y más cercano al centro de la acción.

Siempre se ha tratado de expresar con el lenguaje del arte el aprecio de los valores que se celebran, aunque ahora ciertamente se busque más facilitar el protagonismo de la asamblea celebrante. En lo que ciertamente ha influido la nueva eclesiología del Vaticano II y las líneas de la reforma litúrgica.

Iglesias "funcionales"...

Por una parte las iglesias se quiere que sean funcionales: o sea, prácticas para lo que están pensadas.

Esto supone, ante todo, que sirvan lo mejor posible a la reunión de la comunidad cristiana, ofreciéndole un espacio habitable, amable, que favorezca su sentido de pertenencia y de propia identidad. Por ejemplo, con las condiciones necesarias de iluminación, acústica, cercanía, visibilidad de la acción desarrollada... Un espacio acogedor, de "casa" más que de "monumento" o museo.

Como pide el Misal, para "una oportuna disposición de la iglesia y de todo su ambiente", hay que prever "todas las circunstancias que ayudan a la comodidad de los fieles" (IGMR 280).

La funcionalidad debe consistir también en que una iglesia ayude, ya desde su misma disposición de espacios, a una celebración activa por parte de la comunidad. O sea, que se puedan realizar bien en ella la proclamación de la Palabra, la Eucaristía, los ritos bautismales, y que además tenga sus espacios previstos para la asamblea, la oración personal, la reserva del Santísimo, las celebraciones de pequeños grupos. No se trata, pues, de la clave arquitectónica y artística como primaria —aunque las leyes del arte se han de respetar—, sino de favorecer por la misma construcción y

distribución de volúmenes espaciales, una celebración adecuada de los diversos ritos para los que se congrega una comunidad cristiana (cfr. IGMR 273-276).

A esto pertenece también la posibilidad de los movimientos —sobre todo procesionales— que los ministros o la misma comunidad debe realizar en la celebración, y que a veces una mala programación del lugar hace poco menos que imposibles. Y sobre todo, la "funcionalidad" de una iglesia debe cuidar la centralidad y la relación entre los tres "polos" de la Eucaristía: el altar, la sede presidencial y el ambón de la Palabra. Un arquitecto debe tener en verdad, para construir una iglesia cristiana, un claro sentido litúrgico para aplicar su arte a la finalidad celebrativa que la comunidad necesita.

... pero expresivas en su simbolismo

Pero además de la funcionalidad las iglesias deben ser claramente simbólicas de lo que es la comunidad cristiana y de lo que celebra: "las iglesias... sean aptas para la realización de la acción sagrada y para que se obtenga una activa participación de los fieles; además, los edificios sagrados... sean, en verdad, dignos y bellos, signos y símbolos de las realidades celestiales" (IGMR 253).

También una fábrica, o un banco, o una sala de reuniones, deben ser funcionales. Pero la iglesia cristiana es algo más: debe ser expresiva de los valores que allí se celebran, la dignidad de la comunidad sacerdotal cristiana, la presencia de Cristo, las realidades trascendentes que tienen lugar en ella. La misma disposición de espacios y de los elementos artísticos deben evocar el misterio.

La dirección principal de este simbolismo es la comunidad misma.

El nuevo Ritual de la Dedicación de iglesias (del 1977), el libro que mejor nos orienta hacia la lectura simbólica de un edificio sagrado, nos lo dice repetidamente: "esta casa es un signo peculiar de la Iglesia que peregrina en la tierra e imagen de la Iglesia celestial" (p. 24), "es la Iglesia feliz, la morada de Dios con los hombres, el templo santo, construido con piedras vivas, sobre el cimiento de los apóstoles, con Cristo Jesús como suprema piedra angular" (p. 48), "el edificio de piedras materiales es signo visible de aquella Iglesia viva o edificación de Dios formada por ellos mismos" (p. 15)...

Una iglesia bien construida debería ser como un retrato plástico de lo que es la misma comunidad y del misterio que celebra. Con su lenguaje de formas y espacios, es portadora de un mensaje simbólico: el de una comunidad unida, pero también jerárquicamente organizada, con los ministros y la asamblea, con sus espacios propios y una dinámica en su mutua relación. La centralidad de los polos de la celebración también contribuye en su armonía y su mutua relación a captar los mejores valores en torno a los cuales se reúne el grupo de los creyentes: Cristo Jesús,

su Palabra, su Altar, las imágenes de los santos, los ministros, y en medio la asamblea, el pueblo sacerdotal que se une al Sumo Sacerdote. También aparece convertido en armonía de espacios el itinerario de la vida cristiana, desde la entrada bautismal hasta la celebración central de la Eucaristía, pasando por los ámbitos penitenciales.

Por eso pide el Misal que "la disposición general del edificio sagrado sea como una imagen de la asamblea reunida..." (IGMR 257). Es la "teología hecha piedra". Y no es extraño que en el rito de la dedicación del edificio encontremos los mismos gestos simbólicos de iniciación que para las personas: el agua (con las aspersiones), la unción, la consagración...

Signo para los de dentro...

El lenguaje simbólico de una iglesia —sea una catedral o una ermita o capilla— es particularmente expresivo para los creyentes que se reúnen en ella.

Siempre el mensaje de un signo "emisor" dependerá para su lectura de las circunstancias del "receptor", y éstas son las adecuadas en la asamblea celebrante, por poco iniciada que esté en el lenguaje de los símbolos.

Una iglesia tiene para ella un sentido convocador, no sólo cuando a una catedral acudimos para un Jubileo, o cuando peregrinamos a un santuario famoso, sino también cuando acudimos para la Eucaristía dominical a "nuestra" iglesia, o incluso a la del lugar donde pasamos el fin de semana. Una iglesia es para los cristianos el punto de referencia de su fe y de su pertenencia a la comunidad eclesial, un lugar de serenidad, de memoria de valores importantes, de crecimiento en su propia identidad, de paz espiritual y a la vez de envío a una vida de mayor testimonio y esperanza al acabar la celebración. Nuestras iglesias nos hablan de generaciones pasadas que han recorrido en torno a ella su vida humana y cristiana, desde el bautismo hasta las exequias.

"Este lugar... sea casa de salvación y de gracia, donde el pueblo cristiano, reunido en la unidad, te adore en espíritu y verdad y se construya en el amor" (Ritual de dedicación, p. 46).

... y para los de fuera

Pero no sólo para los creyentes que la frecuentan, también para los demás puede ser una iglesia portadora de un mensaje simbólico de fe y de esperanza.

Con el lenguaje universal de la arquitectura, una iglesia quiere ser en medio de una población un anuncio y una invitación, callada pero continua, de los valores que Cristo ofrece a la humanidad. En cierto modo está ahí para "evangelizar" con sus formas y sus piedras a una sociedad que anda atareada en mil problemas.

Claro que según la situación de fe de cada uno, caben "lecturas" muy diferentes de una iglesia, de una torre o un campanario que destacan en el conjunto de un barrio o de un pueblo. Ahora es más difícil programar una iglesia en un barrio nuevo; se buscan presencias menos destacadas y más "silenciosas", muchas veces condicionadas por unas leyes urbanísticas que no contemplan como antes la centralidad de una iglesia en la vida social. Pero aunque sea con formas más sencillas, el edificio de una iglesia siempre debería ser un mensaje de esperanza, un anuncio de valores evangélicos en medio de la sociedad, un punto de referencia y una evocación silenciosa de realidades más profundas que a todos nos están esperando...

Sencilla, pero bella y digna

Actualmente tendemos —tanto en el edificio y su apariencia exterior como en su ornamentación interior— no tanto al lujo o a la suntuosidad, que serían un anti-signo en un mundo en crisis, sino a una mayor sencillez.

Pero la sencillez puede y debe ir unida a la dignidad, a la belleza, a la armonía, y también a esa expresividad simbólica que haga de este lugar un recordatorio continuo de los valores que representa en nuestra vida.

Incluso en los barrios más pobres los cristianos suelen querer unas iglesias que, sin exagerar en sus proporciones ni en su aspecto, sean hermosas y destacadas. También para ellos sigue válido lo del Misal: "la noble sencillez" (IGMR 279), "la belleza del lugar y de todos los utensilios sagrados" (IGMR 257), que deben ser "dignos y bellos, signos y símbolos de las realidades celestiales" (IGMR 253).

Una noble belleza, dentro de una mayor austeridad externa de formas: equilibrio difícil de conseguir, pero que debería buscarse para que la iglesia siga siendo una casa de oración de la comunidad y un signo en medio de la sociedad. No todos se conforman con celebrar su Eucaristía dominical en cualquier sala a modo de garaje, que permite escuetamente la reunión, pero que a veces no favorece el clima ideal de una comunidad celebrante.

Casa de oración y de misión

Otra dirección en la que va evolucionando nuestra sensibilidad actual es la comprensión de una iglesia como lugar no sólo de oración o de celebraciones litúrgicas, sino como centro de una vida comunitaria entendida más en clave misionera.

Esto hace que las nuevas construcciones sean un conjunto arquitectónico mucho más complejo en torno al edificio eclesial: con espacios o

dependencias también para la catequesis, las reuniones de grupos, despachos, etc. Que a veces también se extienden a otros servicios cuando no están bien atendidos en otras instancias, tales como la escuela, la sala de juegos, el dispensario, la biblioteca...

Esto hace que sea todavía más la "casa de la comunidad", en la que no sólo rezan los cristianos, sino que encuentran un ámbito de acogida y fraternidad, y se sienten también más misioneros y servidores de sus hermanos, con su tarea de evangelización o de ayuda fraterna.

En verdad una iglesia debería ser para los cristianos un signo profético que condensa sus recuerdos y sus proyectos, sus celebraciones y sus compromisos, su encuentro con Cristo y su apertura al hermano y al mundo. Y para los que no acuden a ella, debe seguir siendo un símbolo, no dominador o intransigente, pero sí invitador y amable, de los valores que Cristo ha venido a traer a este mundo y en los que cree la comunidad cristiana.

35. ELOGIO DE LA ESTETICA

Parece que no apreciamos mucho el sentido de la belleza en la liturgia actual. Buscamos la participación de la comunidad, la eficacia de unas estructuras, la autenticidad de la fe y de la oración; nuestras celebraciones se han vuelto más lógicas y transparentes en su dinámica y ciertamente son más provechosas para la fe de la comunidad cristiana. Pero es una queja repetida —sobre todo por parte de personas más sensibles del mundo del arte y de la cultura— que descuidamos el valor estético, tanto de la música y del canto, como del conjunto visual de nuestros ritos y ambientes celebrativos.

¿Es la belleza un aspecto superfluo y periférico a nuestra vida o a nuestra liturgia? ¿se puede decir que la estética ayuda en verdad a celebrar mejor, o todo depende de la acción de la gracia y de nuestra fe?

De los valores estéticos se puede hablar desde muchas perspectivas. La revista *Phase* ha dedicado uno de sus últimos números al tema "*Liturgia y belleza*" (n. 143,1984), que empieza con un editorial de su director, P. Tena, titulado "el derecho a la belleza".

No quisiera aquí hacer ningún discurso sobre la filosofía del arte o la teología de la belleza, en la línea de los siete volúmenes que Von Balthasar ha dedicado a la "Gloria" divina y su reflejo en la belleza estética, o de Evdokimov con su "*Teología de la Belleza*".

Ya sé que la belleza no nace de lo externo —unos objetos estéticamente colocados o unos vestidos de calidad o unos gestos armónicos— sino de dentro: de la verdad, de la proporción, de la bondad y calidad que tiene una acción o una persona o una cosa.

Pero, suponiendo todas estas altas teologías, voy a descender al terreno más práctico de una celebración litúrgica en la que por desgracia a veces descuidamos los principios más elementales de la estética, con lo que no favorecemos precisamente la intención de la liturgia misma ni una mejor participación.

Vuelta al arte

Un deseo de "vuelta al arte" parece notarse en diversas manifestaciones de nuestra cultura actual. En una sensibilidad que parece dar la primacía a la búsqueda del bienestar, la justicia y la paz, se nota de nuevo un aprecio de lo bello y artístico. ¿Será una utopía o una profecía lo que dijo Dostoiewski de que "la belleza salvará al mundo"? Un hombre tan comprometido con las tareas socio-políticas de nuestra generación como fue Marcuse, hizo una urgente invitación antes de morir, en 1979, a los jóvenes, a que recuperaran la dimensión estética de la vida. La vuelta universal a los valores ecológicos, como búsqueda y defensa de la belleza de la naturaleza, es otro de los síntomas de esta nueva valoración de la estética.

La Iglesia, que siempre había sido promotora del arte verdadero, parece reconocer últimamente que ha existido un cierto divorcio, y quiere remediarlo. En una famosa audiencia de Pablo VI a los artistas, en mayo de 1964, les dijo palabras sentidas de reconciliación, pidiéndoles perdón por este alejamiento e invitándoles a un renovado encuentro. Lo mismo hizo el Concilio en su mensaje final a los artistas: "no permitáis que se rompa una alianza fecunda entre todos".

Pablo VI, hablando a los mariólogos, preocupados de la nueva dirección de la teología y espiritualidad marianas, les recomendó que no descuidaran "el camino de la belleza".

También el Papa actual, Juan Pablo II, ha expresado repetidamente su invitación a una vuelta al arte en el marco de la fe, y ha hablado de una "nostalgia de la belleza" en el hombre de hoy. En 1982 hizo un gesto realmente simbólico: beatificó a un gran pintor, un dominico italiano del siglo XV, Juan de Fiésole, más conocido como Fray Angélico, que supo unir un arte inefable, admirado mundialmente, y una vida verdaderamente evangélica y santa. Como dijo entonces el Papa, Fray Angélico vivió en perfecta armonía su vida de fe y su genio artístico, "la perfecta integridad de vida y la belleza casi divina de las imágenes que pintó, sobre todo las de la Virgen María".

Esta beatificación —el primer artista de nivel mundial que ha sido elevado a los altares— tendría que hacernos reflexionar sobre la estrecha relación que existe entre la belleza artística y la expresión de nuestra fe. Mientras sus hermanos dominicos predicaban con la palabra, Fray Angélico anunciaba —y sigue anunciando ahora— la Buena Noticia de Cristo por medio de sus geniales pinturas. ¿Están desligadas nuestra celebración de fe y la estética?

Lo bello viene de Dios y nos lleva a Dios

La belleza es una dimensión compleja: es armonía, proporción, orden. Sto. Tomás dijo que lo bello es lo que visto agrada ("pulchra di-

cuntur quae visa placent") y señaló tres de sus cualidades: la integridad, la proporción y la claridad. Si Platón llamó a la belleza "esplendor de la verdad", San Agustín la definió como "esplendor del orden". Son todos aspectos de esa dimensión tan sutil y tan atractiva de las personas y de las cosas que llamamos belleza.

a) Todo lo bello, de algún modo, *participa de la Belleza de Dios* y nos la comunica silenciosamente, acercándonos a El. Dios es "luz sobre toda luz" y ha creado todas las cosas "para colmarlas de sus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de su gloria" *(Plegaria Eucarística IV).* Por eso la contemplación de lo bello despierta en nosotros la admiración y la alabanza hacia el Dios autor y modelo de toda belleza. Ya el libro de la Sabiduría, en el A.T. (Sb 13), invitaba a los hombres, fascinados por la hermosura de lo creado, a que se remontaran hasta Dios, el autor de toda belleza.

b) El arte, en sus varias manifestaciones, con su simbolismo y su lenguaje de formas y colores armónicos, *nos abre hacia los valores superiores.* De algún modo un icono, una vidriera hermosa, un edificio o un cuadro, pueden ser una puerta que nos facilita el acceso a lo trascendente y a lo infinito, que no pueden expresarse con otro lenguaje. Como decía el mensaje del Concilio a los artistas, "vosotros habéis ayudado a traducir el mensaje divino en la lengua de las formas y las figuras, convirtiendo en visible el mundo invisible". Si en nuestra liturgia celebramos la salvación, la alegría del amor de Dios, la Buena Noticia de la vida que nos espera, todo esto se puede intentar expresar con palabras, pero ciertamente también la belleza del arte —musical y visual— pueden ser para muchos uno de los escalones para llegar a sintonizar con esos valores y esos misterios que celebramos.

c) Es interesante que la palabra bíblica (y griega) para designar *lo bueno* , es la misma que define *lo hermoso* ("kalós"). Cuando Dios, en el Génesis, "vio que todo era muy bueno", estaba viendo a la vez que "todo era muy bello". La belleza está íntimamente relacionada con la bondad, como lo está con la verdad. Las tres son como dimensiones profundas de un ser en perfecta armonía consigo mismo y con los demás. Y se puede decir que la belleza estética es la bondad y la verdad hechas imagen.

d) La experiencia de lo estético y lo bello produce en nosotros toda *una serie de beneficios*, tanto en el plano humano-psicológico como en el litúrgico-celebrativo. Da a nuestra existencia una dimensión más humana y optimista. De nuevo citamos el mensaje conciliar a los artistas: "este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza. La belleza, como la verdad, es quien pone la alegría en el corazón de los hombres; es el fruto precioso que resiste a la usura del tiempo, que une las generaciones y las hace comunicarse en la admiración". El sentido de lo estético es lo que más nos hace superar la tiranía de lo útil y lo funcional, dándonos capacidad de apreciar lo gratuito y lo festivo, infundiendo en nosotros paz y serenidad, reconciliándonos con nosotros mismos y con el mundo que nos rodea. En la oración de la misa del nue-

vo Beato Fray Angélico (del 18 de febrero) alabamos a Dios porque inspiró al santo artista "para que representara para nosotros la paz y la dulzura del paraíso". Guste o no guste el estilo de un artista como Fray Angélico, hay que reconocer que supo expresar en sus pinturas una visión nueva de las cosas y de las personas: como si todo lo humano quedara transfigurado por la luz y el amor de Dios, incluso la tragedia de la Cruz.

Precisamente en este mundo tan prosaico y problemático, la estética de lo bello puede darnos serenidad y armonía interior. En una sociedad en que todo tiende a estar programado electrónicamente, al milímetro, incluidas las comidas o las vacaciones o la fiesta, lo bello nos recuerda que es importante también toda una serie de aspectos que no entran en las calculadoras: que es importante saber sonreir, y admirar, y alabar, y gozarse ante la sensación de lo bello. Y que, en el momento de la celebración de la fe, también cuenta el lenguaje de lo estético como expresión de los dones que nos hace Dios. Aquello de que "no sólo de pan vive el hombre" lo estamos entendiendo ahora a muchos niveles, con esta vuelta al aprecio del arte, de la poesía, de la fiesta y de la ecología. También en nuestra liturgia deberíamos dejarnos llevar de la "inútil" y "gratuita" fuerza de lo hermoso, que es lo que a veces nos puede acercar, más que las palabras, a la comunión con el misterio.

e) Lo estético y lo bello puede ser también visto, sobre todo en el ámbito de nuestra celebración litúrgica, como *un símbolo de la transformación* a que está llamada la humanidad y el mundo entero. Lo bello es un recordatorio, por una parte, del "paraíso perdido", lleno de la alegría y la hermosura del orden, del equilibrio y la armonía inicial; y por otra, de "los cielos nuevos y la tierra nueva" que son nuestro destino, con la reconciliación armónica en todas direcciones. Insensiblemente, lo estético nos está orientando y comprometiendo hacia la consecución de ese orden nuevo. Podemos decir que cuando experimentamos una armonía estética en nuestras acciones, ya estamos realizando parte de esa tarea universal de equilibrio, felicidad y amor a la que nos convoca el anuncio del Reino por parte de Cristo: un pequeño símbolo, sencillo pero eficaz, del "orden" que Dios pensó para toda la creación y que Cristo restauró con su Redención.

La estética en nuestra liturgia

Todo eso tiene una aplicación concreta en nuestras celebraciones. Todo eso debería llevarnos a un estilo y a un lenguaje estético que favorezcan una mejor celebración por parte de la comunidad cristiana.

La estética de una celebración afecta a todos los sentidos, no sólo a la vista. También el oído se puede abrir más a un mensaje hondo cuando lo escucha en un sonido más armónico.

La liturgia tiene esencialmente un lenguaje simbólico, con el que nos introduce en una visión más profunda de las cosas y del misterio que celebramos. Una Eucaristía es algo más que compartir una reunión o una

comida: es la celebración festiva, ritual, simbólica, de la comida que nos ofrece Cristo Jesús: su Cuerpo y su Sangre. El sacramento del Matrimonio, con todo su complejo lenguaje simbólico de amor y alianza, nos hace entrar en un nivel mucho más profundo que el de un mero contrato.

¿Puede ser indiferente la estética y la belleza en una celebración que tiene unos contenidos tan profundos y tan complejos para nuestra vida de fe? La liturgia está hecha de ideas y palabras, de acción misteriosa de Dios, de fe, pero también de intuición, comunicación, gestos y símbolos, alegría festiva, contemplación... Por eso el lenguaje de la estética pertenece a su expresividad, porque nos quiere conducir a una sintonía profunda con la fuente de toda la salvación que Dios nos quiere comunicar. Hemos heredado una mentalidad en parte demasiado preocupada por la validez de los gestos sacramentales, o de la ortodoxia de las palabras. Sin descuidar eso —no faltaría más— la liturgia nos hace celebrar los dones de Dios con una riqueza mucho más expresiva de símbolos que afectan, no sólo a nuestra mente o nuestra conciencia de fe, sino también a nuestra sensibilidad y sentido afectivo.

La estética afecta a toda la liturgia: los cuadros, los signos, los gestos y movimientos, el canto. Aquí vamos a comentar algunos de los aspectos más representativos.

La estética del lugar

Cuando se refiere al lugar en que se reúne la comunidad para su oración, la estética es equivalente a un ambiente acogedor y agradable. Por su iluminación, su disposición ordenada y la armonía de su conjunto, un espacio celebrativo debe dar desde el primer momento una sensación amable: la primera prueba del aprecio que merecen a todos la celebración que va a tener lugar y la comunidad que ha sido convocada.

Aún cuando las proporciones no pueden ser las mismas, una iglesia debería darnos más la impresión de una "casa" que la de un "monumento". Claro que depende mucho más de las líneas globales de la arquitectura y la disposición de volúmenes, pero no todo depende de las estructuras. Puede ser magnífico el marco, y quedar estropeado psicológicamente por la falta de orden y de limpieza y de adecuada iluminación. Puede ser más bien sencilla la arquitectura, y dar una impresión de armonía y estética en su decoración, transmitiendo una sensación de "habitabilidad" familiar, que ayudará a una celebración más viva, sin contradecir el sentido de lo sagrado.

Un espacio digno, noble, acogedor, hermoso. Como la "estancia superior" con "lámparas en abundancia", en la que se reunía la comunidad cristiana con Pablo (Hch 20,8) o la "sala superior, grande, provista de mesas y divanes", en la que Cristo celebró su Ultima Cena con los discípulos (Lc 22,12).

No hacen falta gastos extraordinarios: el buen gusto, la sencillez y la

limpieza, pueden ser el mejor toque de belleza y de adorno de un lugar de oración. Lo contrario de lo que sería un lugar que parezca un mercado de imágenes, libros y objetos innecesarios, que serían un indicio del poco respeto que nos merecen tanto la comunidad como lo que vamos a celebrar.

Los objetos del culto

Todas "las cosas destinadas al culto sagrado" deben ser "dignas, decorosas, y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales... y que sirvan al esplendor del culto con dignidad y belleza" (SC 122). No hace falta que sean llamativas y lujosas: sólo se pide que sean dignas y bellas, y que en ellas se "busque más una noble belleza que la mera suntuosidad" (SC 124).

¿Es mucho pedir que haya estética, o sea, verdad y decoro, en nuestra celebración? El mismo Misal nos pide que los vasos sagrados sean "de materiales sólidos, que se consideren nobles según la estima común en cada región" (IGMR 290), que los vestidos y los manteles se distingan por su limpieza y dignidad, recordando que "es más decoroso que la belleza y la nobleza de cada vestidura se busque no en la abundancia de los adornos sobreañadidos, sino en el material que se emplea y en su corte" (IGMR 306).

La introducción al nuevo *Leccionario de la Misa* (OLM) insiste en pedir este sentido de la estética en torno a la proclamación de la Palabra de Dios: que el ambón sea "un lugar elevado, fijo, dotado de la adecuada disposición y nobleza, de modo que corresponda a la dignidad de la Palabra de Dios" (OLM 32), que haya "proporción y armonía entre el ambón y el altar" (OLM 32), "que el ambón esté sobriamente adornado de acuerdo con su estructura, de modo estable y ocasional, por lo menos en los días más solemnes" (OLM 33), que los "libros que contienen las lecturas de la Palabra de Dios... sean realmente dignos, decorosos y bellos" (OLM 35), sobre todo el libro de los evangelios, que en tiempos pasados "era adornado y gozaba de una veneración superior a la de los demás leccionarios... bellamente adornado" (OLM 36).

El arte de la palabra estética

También la palabra merece un tratamiento estético en la celebración. A veces la decimos demasiado prosaica, descuidada, sin recordar que también la belleza de la palabra oída es un camino hacia su comprensión como palabra de fe y salvación.

El arte del bien decir, de la palabra armónica, reposada, comunicativa es una cualidad importante para todos los que realizan algún ministerio.

A veces esta palabra es cantada. La calidad del canto y la música —uno de los niveles en que más insistente es la queja actual de empobrecimiento y banalidad de la liturgia— no es indiferente a la eficacia de una celebración litúrgica.

A veces esta palabra es poética. La poesía es el arte de una palabra que transmite y comunica con belleza, sin preocuparse tanto del efecto didáctico sino de la expresión lírica de los dones de Dios y de nuestra respuesta de fe. La estética de la palabra en una Plegaria Eucarística, en un pregón pascual, en los salmos y los cantos, es a veces uno de los mejores caminos hacia lo inefable, hacia los valores de la salvación que celebramos. El Evangelio está lleno de poesía y de imágenes. Nuestra oración puede adquirir una comunicatividad mayor cuando se reviste de poesía y dicción armónica. Esto no quiere decir que vayamos a caer en la retórica o que nos recreemos en la palabra por la palabra. Pero la poesía y la palabra bella no necesariamente son algo superficial y extrínseco a la fe. El decir poético, o al menos, el decir preparado y estético, es el que muchas veces hace posible la asimilación de su contenido.

El lenguaje de las flores

Uno de los elementos que pueden considerarse como representativos de nuestro sentido de la estética en torno a la celebración son las flores.

El lenguaje de las flores lo entienden todos. Un ramo en el cementerio, o en la mesa festiva, o como regalo, no necesitan de "moniciones" de presentación. Tanto en la vida social como en la liturgia, unas flores bien colocadas, frescas, llenas de color y perfume, cantan una serie de sentimientos: la alegría, la fiesta, el respeto, el amor, la dedicación de un homenaje interior. Unas flores ante la imagen de la Virgen o ante el Santísimo o ante el ambón de la Palabra o junto a la tumba de un ser querido... Desde la exuberante ofrenda de miles de flores a la Virgen en Valencia, hasta la rosa solitaria que un niño ofrece a su madre o un amante a su amada, o un ramo que alguien aporta en la procesión del ofertorio en la Misa, son todo un discurso de amor y de fe.

Un autor (Rimaud) cuenta de un grupo de jóvenes que celebraban la Eucaristía al aire libre, en Africa, sobre una gran piedra que hacía de altar. Un pastorcito les contempló largo rato, y luego, silenciosamente, se acercó a ellos, y colocó una flor que acababa de coger del campo, sobre la piedra del altar, junto al pan y el vino, y se fue. Los jóvenes quedaron contemplando en silencio el sentido de un gesto: una flor que con su belleza y su perfume quería sumarse expresivamente a la fe de un grupo

y a la conciencia de encuentro con el Don de Dios... La belleza de una criatura se sumaba al homenaje a su Creador.

Naturalmente que el sentido estético de los (las) que se ocupan del adorno de una iglesia sabrá encontrar el equilibrio y el lugar justo para estas flores, sin recargar excesivamente los espacios (no se trata de una exposición floral) y guardando la proporción festiva del día (un lunes cualquiera no debería llenarse de flores el presbiterio porque han sobrado de una boda el día anterior).

Es todo un lenguaje expresivo el de las flores. Como también lo es el hecho de que en Adviento o Cuaresma no aparezcan en nuestro espacio celebrativo, porque queremos reservar su alegría visual para la Navidad o la Noche de Pascua.

La sencillez y la estética

Hoy tenemos una sensibilidad más inclinada a lo sobrio y lo sencillo que hacia lo barroco y ostentoso. Ya el Concilio nos avisaba: "los ritos deben resplandecer con una noble sencillez" (SC 34).

Incluso buscamos la pobreza como signo profético de nuestro estilo evangélico de vida, evitando todo derroche y lujo.

Pero la sencillez y la pobreza no están necesariamente reñidas con la armonía y la limpieza y dignidad de todo lo que concierne a nuestra celebración. La búsqueda de la sencillez sería empobrecedora si no se conjugara con la estética, o sea, con la calidad de las imágenes y los vestidos, la eficacia de la iluminación y la megafonía y el buen gusto en la decoración del ambiente. Todo eso no es sinónimo de lujo o de ostentación. La estética, en el culto como en nuestra vida social, es sencillamente buen gusto y aprecio a las personas y a lo que hacemos.

Por desgracia, la falta de estética no suele obedecer a la búsqueda de pobreza evangélica, sino a descuido, miseria, o a una excesiva familiaridad —que roza con la banalidad y falta de respeto— en relación con la liturgia. Es bueno que busquemos la pobreza, la sencillez y la funcionalidad: pero todo eso se puede y se debe compaginar con la belleza.

La estética al servicio de la celebración

El arte no lo es todo, claro. La dimensión estética de nuestra celebración no es la última meta de la liturgia. No se trata de caer en el esteticismo, que nos haría sobrevalorar algo que es importante pero que no es lo más importante. No podemos contentarnos con una realización armónica de los ritos o con la limpieza y decoro del espacio celebrativo. El arte y la estética están al servicio de la fe, como lo están la palabra, el canto y el lenguaje de los símbolos.

Pero aunque no sea lo más importante, la estética, como hemos visto, no se puede descuidar, como expresión de nuestro respeto y aprecio a lo que celebramos, y como un medio de hacernos más accesible nuestra sintonía con los dones de Dios. La estética es parte del lenguaje de la liturgia, y por tanto de su eficacia y su dinámica. Nos hace superar una visión "consumista" o "validista" de los sacramentos, nos hace expresivos en nuestra oración, nos alimenta en nuestro aprecio de lo que celebramos, recordándonos suavemente los valores trascendentes con los que entramos en contacto en nuestra celebración. La estética no es algo que esté fuera de la liturgia: está dentro de ella, es algo integrante de nuestro hacer ritual y nos ayuda a celebrar mejor.

No es extraño que una de las recomendaciones que el Concilio hizo para la formación de los seminaristas fuera la de su sentido artístico (SC 129). Si esto se consiguiera, sucederían menos disparates en la conservación —o en la no conservación— de los tesoros de arte (visual y musical) de nuestras iglesias y en la distribución estética, ocasional o permanente, de nuestros lugares de celebración.